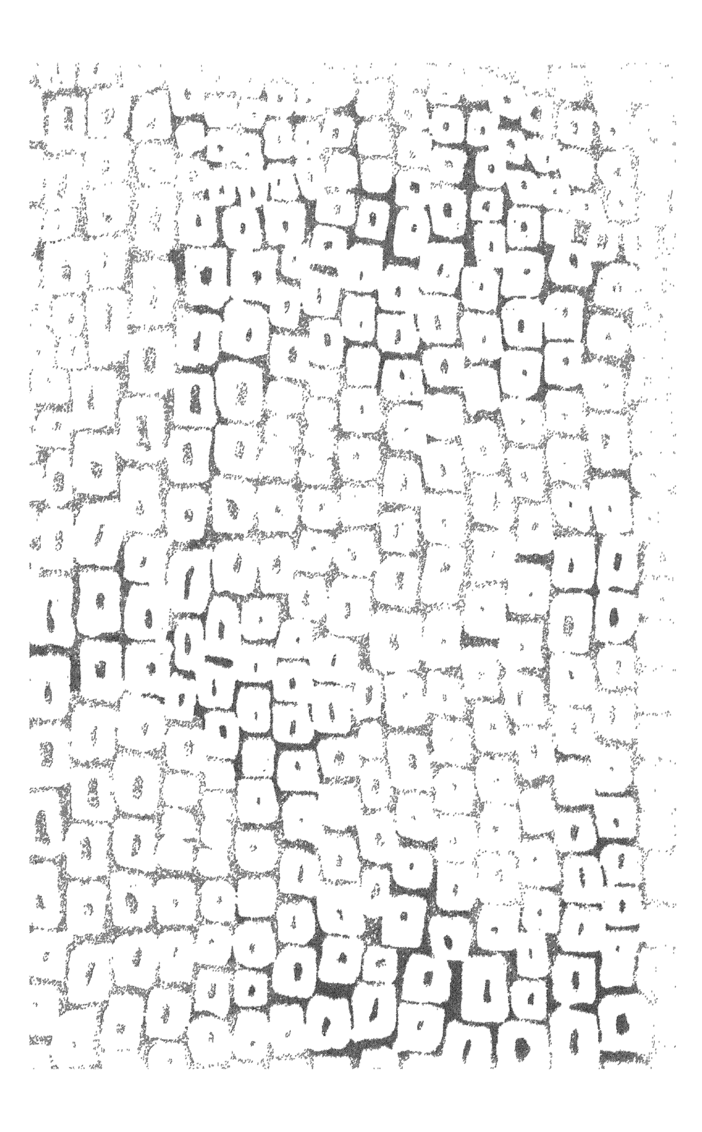
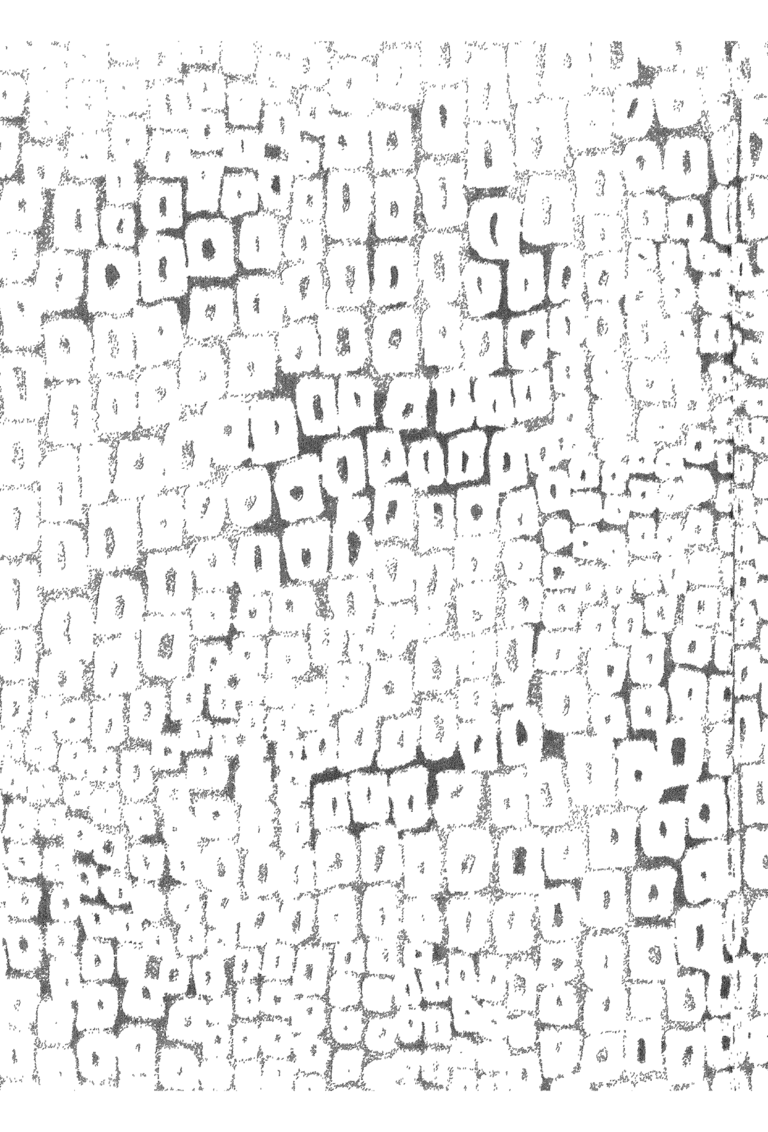








٥ مايو ١٩٧٧

٥ أيار ١٩٧٧

١٧ جماد أول ١٣٩٧

العدد السابع والثلاثون ـ السنة العاشرة

محتويات العدد



أهل الفكر

يبدأ المؤلف حديثه بتعريف أهل الفكر فيقول انهم طبقة لا تسيطر على وسائل الانتاج ، وانما تشتغل بالعمل العقلى وخدمة القيم الروحية . وبذلك يختلفون عن أصحاب المهن المادية أى المهن الاقتصادية والتكنولوجية . ولكن أهل الفكر لا يمكنهم الاستغناء عن الأجر « المادى » الذى يتقاضونه عن عملهم الفكرى ، ولا أن يقفوا موقف اللامبالاة ازاء الظروف المادية لحياتهم الخاصة والرسمية ، ونتيجة لذلك لا يستطيعون أن يقفوا موقف اللامبالاة ازاء مشكلات المجتمع الذى يعملون ويعيشون فيه . وهذا من شأنه - كما يقول المؤلف - أن يغوص بهم فى « أوحال السياسة » . ذلك أن السياسة ضرب من النشاط والكفاح لتحقيق المصالح المختلفة والمتناقضة لفئات المجتمع ، وأهمها مصالح الحكومة والطبقة والحزب . وهذا التناقض الذى تنطوى عليه هذه المصالح يدعو أهل الفكر لاعتزال السياسة والانفصال عن المجتمع وعدم الاهتمام بمشكلاته .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى دور الأخلاق فى العلاقة بين أهل الفكر والسياسة ، فيقول ان الأخلاق أدت دورها فى جميع العصور والمجتمعات باعتبارها نظاما أساسيا لتنظيم السلوك الانسانى . ويبين المؤلف دور الأخلاق فى مجالات ثلاثة : مجال الفرد والأسرة . ومجال البناء

الكاتب : لوبومير دراماليف

أستاذ مساعد لعلم الأخلاق فى كلية الفلسفة بجامعة صوفيا ٠
سكرتير الاتحاد الدولى للطلاب من ١٩٥٧ الى ١٩٦٢ ٠
مندوب بلغاريا الدائم لدى اليونسكو من ١٩٦٢ الى ١٩٦٨ ٠
وهو الآن نائب رئيس لجنة اليونسكو الوطنية البلغارية ، ونائب رئيس الرابطة البلغارية للعلوم السياسية ٠ له مؤلفات عديدة منها : بعض الجوانب النظرية للتقدم الأخلاقى ٠ الوعى الأخلاقى والوعى الاجتماعى ، أخلاقيات نيتسبه ، بعض المشكلات الايديولوجية فى أنشطة اليونسكو ٠
ولد عام ١٩٢٣ ٠ حصل على درجة الماجستير فى الفلسفة ٠

المترجم : أمين محمود الشريف

مدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، ورئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا ٠

العلوى فى المجتمع ، ويقصد بذلك المجتمعات الحديثة المتقدمة علميا وثقافيا حيث يتولى القانون والوعى السياسى تنظيم العلاقات بين الناس فى المجتمع ٠ والمجال الثالث هو مجال الظواهر الانتاجية أو الظواهر المتصلة بالعمل ٠

ويستطرد المؤلف من ذلك الى تفصيل المسئوليات والواجبات السياسية والأخلاقية لأهل الفكر ، فيذكر فى هذا الصدد مثلا يوضح هذه القضية ٠ وهذا المثل هو أهل الفكر من رجال العلم ٠ والمقصود بالعلم هنا العلم النظرى والتطبيقى ٠ ومجالات هذا العلم هى الفيزياء والكيمياء والتكنولوجيا وما الى ذلك ، ويقول الكاتب فى ذلك ان العلم قوة انتاجية مباشرة ، ثم يستطرد الى مسئولية العالم الأدبية عما يمكن أن يترتب من نتائج على اكتشافاته العلمية وتطبيقها ٠ ومن أبلغ الأمثلة التى تبين أهمية هذه المسئولية الأدبية والسياسية مشكلة الطاقة الذرية والأزمات البيئية ، وهذه المشكلات لا يمكن حلها الا بطريقة جماعية لا فردية ، وذلك بتضافر جميع الجهود القومية والدولية ٠

وقد اهتمت اليونسكو بتحديد مسئوليات العلماء من الناحية الأدبية والسياسة ، فأقر المؤتمر العام الثامن عشر لهذه المنظمة توصية بشأن النظام الأساسى الذى ينظم عمل الباحثين ٠ وقد تضمنت هذه الوثيقة

بيانا تفصيليا عن مسئوليات الباحثين الأدبية والسياسية . ويمكن اجمالها في أربع نقاط :

١ ـ العمل بروح الحرية الفكرية ومتابعة البحث عن الحقيقة العلمية .

٢ ـ الاسهام في تعريف أهداف البرامج التي يشتركون فيها واتخاذ الوسائل التي تتسم بطابع المسئولية من الناحية الانسانية والاجتماعية والبيئية .

٣ ـ التعبير عن رأيهم بحرية فيما لبعض المشروعات من قيمة انسانية أو اجتماعية أو بيئية ، والانسحاب من هذه المشروعات اذا أملى عليهم ضميرهم ذلك .

٤ ـ الاسهام بطريقة ايجابية وبناءة في اقامة صرح العلوم والثقافة والتربية في بلادهم وتحقيق المثل العليا والاهداف التي تتوخاها الأمم المتحدة .

تتسم العلاقة بين أهل الفكر ، والأخلاق والسياسة ، بعدد من السمات الهامة ، أولاها أنها ليست علاقة منطقية نظرية ، بل هي ظاهرة اجتماعية واقعية . وبعبارة أخرى هي مسألة تتصل برجال أحياء يعيشون في واقع الحياة ، بكل مايجيش في صدورهم من أحاسيس شخصية ، وما اكتسبوه في حياتهم من تجارب حية ، وما وقر في نفوسهم من عقائد اجتماعية وسياسية .

وثانية هذه السمات هي أننا حين نتحدث عن أهل الفكر لا نتحدث عن طبقة اجتماعية متميزة مستقلة ، تسيطر على وسائل الانتاج كالطبقات الأساسية في المجتمعات المتقدمة المعاصرة ، وانما نتحدث عن طبقة اجتماعية تشتغل بالعمل العقلي أي خدمة القيم الروحية . وهذا التعريف ـ على عمومه ـ ينطبق على معظم رجال الفكر بوصفهم قوما يعملون وينتجون ، دون أن تكون لهم صلة مباشرة أو رئيسية بالمشكلات والعلاقات والمصالح المادية في المجتمع .

هذا و « مسافة الخلف » التي تفصل بين مختلف المهن العقلية وما يسمى بالمهن المادية ، أي المهن الاقتصادية والتقنية ، تختلف باختلاف أهل الفكر . ففي حين أن المهندسين والزراعيين والاقتصاديين يمتون بصلة مباشرة الى انتاج السلع المادية نجد أن موقف المحامين والأطباء يختلف عن ذلك . وتتسع مسافة الخلف أكثر من ذلك في حق رجال الفن والفلسفة . وهنا نلاحظ أن أهل الفكر يتحدثون عادة عن شرف مهنتهم وسموها ، وينظرون بعين الازدراء الى المصالح المادية ، ويعتبرونها أمرا بغيضا ، وبعيدا كل البعد عن الأهداف النبيلة السامية التي يتغياها العمل العقلي الخلاق . بيد أن هذا التفكير المنطقي نفسه يحتم علينا أن نشير الى حقيقة لا يتنازع عليها اثنان ، هي أن أهل الفكر لا يمكنهم ـ ولن يمكنهم ـ أن يستغنوا عن الأجر « المادي » الذي يتقاضونه عن عملهم ، ولا أن يقفوا موقف اللا مبالاة ازاء الظروف المادية لحياتهم الخاصة والرسمية . وبالاضافة الى ذلك أو بالأحرى « بسبب » ذلك لا يمكنهم أن يقفوا ـ بل يجب أن لا يقفوا ـ موقف اللامبالاة ازاء المشكلات الكبرى للمجتمع الذي يعملون ويعيشون فيه ، وهذا الموقف يتجاوز حدود النشاط الفكري الصرف ، ويغوص بهم في « أوحال » السياسة .

ذلك ان السياسه بكل سماتها المميـــزة المختلفه هى فوق كل شىء ضرب من النشاط والكفاح لتحقيق المصالح المختلفه والمتناقضة لفئات المجتمع • وصميم هـذه المصالح هو مصالح « الطبقة ، والحزب ، والحكومة » • ولا ريب آن تعريف السياسة بأنها تعبير مباشر ومركز عن الاقتصاد (لينين) يعكس أعمق معانيهـا ، وان كان لا يستوعب معانيها جميعا •

ويتضح من ذلك ان ثم تناقضا كامنا فى العلاقة بين رجال الفكر والسياسة . ولكن الذى يهمنا فى هذا المقام هو المكان الذى تتبوأه الاخلاق ، والدور الذى تقـــوم به فى هذه العلاقة المتناقضة • ويلاحظ فى هذا الصدد ان الأخلاق أدت دورها فى جميع العصور والمجتمعات باعتبارها نظاما اساسيا وآوليا لتنظيم السلوك الانسانى، بل هى اقدم النظم من الناحية التاريخية • أما فى المجتمعات الطبقية ففيها نمط من الاخلاق هو الأخلاق الطبقية بصرف النظر عن الطرق والوسائل التى يظهر بها هـــذا النمط من الأخلاق فى الخارج • ولكن الطابع المميز للاخلاق يؤدى وظيفته الهـــامة الى حد كبير فى مجال العلاقة بين رجال الفكر والسياسة •

★ ★ ★

من السمات المميزة للأخلاق – خلافا للأشكال الأخرى من الوعى الاجتماعى– أن العمل الأخلاقى الخلاق ليس ثمرة جهـــود الاخصائيين المدربين (من أيديولوجيين ، وفلاسفة ، وباحثين ، ورجال دين ، وقانونيين ، وفنانين ، الخ) ، بل يبرز الى حيـــز الوجود من خلال اجتماع الناس من كافة المجتمعات ، وعلى مختلف المستويات ، اجتماعا جماهيريا تلقائيا ، من غير تدبير أو تعمد سابق • وقد غرست التقاليد التاريخيـــة القوية فيما اعتاده الناس وتعارفوا عليه عددا من الأفكار ، والأحكام ، والمبادىء ، والمعايير الاخلاقية التى ازدادت وتطورت وتغيرت بحكم المواقف التاريخية والاجتماعية، وأدى كل ذلك الى تنظيم السلوك الانسانى فى أثناء اجتماع الناس واختلاطهم•

وهنا يجب علينا أن نفرق بين الأخلاق وعلم الأخلاق • فأما علم الأخلاق فهـــو علم « نظرى » ، أى يبحث فى « معرفة » المشكلات الأخلاقية من الناحية الفلســـفية والاجتماعية والسيكولوجية • وانك لتجد فى الحياة الاجتماعية أن جميع الآراء والمعايير الأخلاقية تتأثر ، وتختلط ، وتتحد ، بالتفسيرات والتأويلات الأخلاقية النظرية •ولكن يجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا دائما اختلاف طابع العمل الاخلاقى الخلاق فى محيط الممارسة الاجتماعية الجماهيرية عن طابع العمل الذى يجرى فى معامل أهل الفكر والنظر من علماء الأخلاق • وهؤلاء العلماء هم فريق من أهل الفكر ينتمى الى الفلســـــفة والعلوم الاجتماعية •

وهذه احدى السمات المميزة الأولى التى تتسم بها الاخلاق ، ويجب أن لا ننساها حين نبحث فى وظيفة الأخلاق كحلقة اتصال بين أهل الفكر والسياسة • فحين نبحث فى الصلة بين أهل الفكر والاخلاق والسياسة نجد أن الموقف الأخلاقى لأهل الفكر هو الذى يملى عليهم موقفهم من السياسة ، أى أنهم يعبرون عن موقفهم الســـياسى عن طريق الأخلاق •

وهنا نجد أن الأخلاق لا تقتصر وظيفتها على أن تكون وسيلة للتعبير ، بل تتعدى

ذلك لتصبح حجة ، ومبررا ، ومعيارا، ووجهة نظر • وهذا هو موقف الاخصـائيين والفنيين من علماء الأخلاق أصحاب القيم الروحية النظرية (العلمية والأيديولوجية) ازاء بعض القيم الأخلاقية العملية (التجريبيه والاجتماعية والسيكولوجية) •

ومن الممكن أن نجد بين فئات أهل الفكر — أكثر مما نجـد بين فئات المجتمع الأخرى — مواقف مشتركة من الفهم النظرى (اى الفلسفى والاخلاقى) للمشـكلات الأخلاقية العملية • أما أن نجد بينهم جميعا ثقافة أخلاقيه واحدة فهذا أمر لا يعدو أن يكون ضربا من الامانى • وعلى هذا قد نجد موقفا مشتركا من هذا الفهم النظـرى بين الفلاسفة والكتاب والفنانين ، وموقفا مشتركا ثانيا منه بين السياسيين والقانونيين والمعلمين والصحفيين ، وموقفا مشتركا ثالثا بين الأطباء والمهندسـين والزراعيين ، والرياضيين • ولكن هذه الاختلافات يمكن أيضا أن نراها من زاوية أخرى وذلك فى ضوء الانتماء السياسى لأهل الفكر ، وفى ضـوء مواقفهم الوطنية وعقيدتهم الفعلية فى المجتمع • واذا لم تكن هذه العقيدة موجودة ففى ضوء الفهم الفردى والذوق الشخصى وكثيرا ما يبالغ أهل الفكر فى هذا الدور الى درجة من التوجيه الشخصى الذى يتوهم المرء فى ظله أنه قد تحرر من سلطان المجتمع ، وانفصل عنه •

وفى هذا المقام تطالعنا مسألة فهم أهل الفكر للطابع الاجتماعى للمشـكلات الاخلاقية • ذلك أن علاقة أهل الفكر بالأخلاق علاقة اجتماعيـة ذات طابع روحى وايديولوجى • ولكننا نلاحظ بين أهل العمل الفكرى والعقلى أكثر مما نلاحظ بين غيرهم أن الهدف الاجتماعى الحقيقى أى الطابع العملى لهذه العلاقة لا يلقى ما هـو جدير به من التقدير ، بل تراهم يغفلونه ان لم ينكروه عمدا • والناس لا يعرفـون دائما ولا يمارسون عن وعى ذلك القانون الموضوعى القائل بأن أشكال الوعى الاجتماعى مستقلة نسبيا لا مطلقا • ولكن الواقع — وبخاصة بين اهل الفكر — أن هذا القـانون يتجلى بصورة حية وعالية ، وغالبا يكون ذلك بطريقة لا شعورية ، بل انهم يجهـرون أحيانا بأن استقلال الجانب الاخلاقى عن الجانب الاجتماعى استقلال مطلق • ويمكن أن يتضح ذلك بصفة خاصة فى مجال النظريات كما هو الشأن — مثلا — فى مدارس المذهب الذاتى فى الفلسفة والأدب • ولكن ذلك يصدق أيضا فى مجال العمـل والواقع عندما تحدو النزعة الفردية رجل الفكر للانفصال عن المشكلات الاجتماعيـة الحقيقية ، والجنوح الى الروح السلبية الاجتماعية التى تتخذ أحيانا صـورة العزلة الشخصية والأنانية ، والعزوف عن السياسة • والعادة أن اعتزال السياسة يظهـر عقب ضروب الفشل وخيبة الأمل التى يمنى بها المرء • وقد ينشأ هذا الاعتزال أيضـا اذا حدثت أزمة فى المجتمع أو منيت البلاد بهزيمة عسـكرية ويترتب على هـذا الصراع بين رجل الفكر والسياسة أن يلجأ الى ذلك النمط من التفكير الذى يتمثـل فى قوله « ان المهرب الوحيد من السياسة « القذرة » هو الركون الى وعيى الأخلاقى الشخصى ، وتمسكى بايمانى بالخير والضمير والشرف والكرامة الخ • ان وعيى الاخلاقى هو ملكى خاصة ، وهو المرفأ الأمين الذى يحمينى من عواصف الأهواء السياسية ••• » الخ •

كل ذلك يظهر بشكل بارز اذا أخذنا فى الاعتبار تلك الحقيقة ، وهى أننـا نبحث فى مقالنا هذا علاقة أهل الفكر بالأخلاق لا بمعزل عن أى شىء آخر ولا بوصفها

غاية فى ذاتها بل بوصفها جزءا من العلاقة العامة بين أهل الفكر والأخلاق والسياسة. وبعبارة أخرى نحن منذ البداية نحدد دور العامل الاخلاقى بقدر تعبيره عن علاقـــة سياسية .

★ ★ ★

ان الجذور التاريخية للعلاقة بين أهل الفكر والأخلاق والسياسة تمتد الى قديم الازل . أما السياسة فقد ظهرت فى عصر متأخر بظهور الملكية ، والطبقات ،والدولة وكذلك تأخر العصر الاجتماعى لأهل الفكر . والسبب فى ذلك أن ظهور المجتمعـات الطبقية لم يكن يعنى مجرد التحول الى الاستغلال وظهور الفئات الطفيلية فى المجتمع، فقد تطورت الحضارة والثقافة تطورا ملحوظا خلال هذه الحقبة التاريخية البعيـــدة التى كانت مظلمة من الناحية الأخلاقية . ومن مظاهر هذ التطور أن اقترنت القـــوة الانتاجية للعمل الاجتماعى بنوع كبير وشهير من تقسيم العمل ، وهو تقسيم العمل الى عقلى وبدنى وكان الذين ابتدعوا هذا النوع من التقسيم ، وحققوا تقدما ملحوظـــا فى الحضارة والثقافة الانسانية ، هم أصحاب العمل العقلى ، ألا وهم أهل الفكر .

ولكن عندما ظهرت السياسة على مسرح التاريخ وحدت عليه « اختها الكبرى » أى الأخلاق التى ظهرت كوسيلة لتنظيم السلوك الانسانى مع بداية ظهور العلاقات الاجتماعية فى صورتها الأولية .

وبعد أن مر التنظيم الأخلاقى خلال جميع العصور التاريخية عاد فظهـــــر اليوم فى كل موقف اجتماعى تتمثل فيه العلاقات المتبادلة الأولية أى علاقة الفـرد مع جماعة من الناس . وذلك لأنه فى هذا النوع من التنظيم ـ خلافا للقانون مثلا ، حيث تمارس أجهزة الدولة أساليب القسر والقهر ـ يبرز دور النشـــاط الفردى المستقل . ذلك أن المعيار الاخلاقى لكى يؤدى وظيفته يتطلب وعيا ، وارادة حرة ، وتحملا حرا للمسئولية ، أى يتطلب حرية الاختيار لدى الشخص الذى يتمتـــع بالمساواة فى الحقوق مع غيره من أعضاء جماعة معينة .

يضاف الى ذلك أن الأخلاق تؤدى دورها الفعال فى كل جماعة أى فى كل نوع من أنواع الهيئات الاجتماعية التى لا توجد فيها مصالح متناقضة أو متعادية ســـواء فى دائرة العلاقات الصغرى أو الكبرى . ولكن التاريخ خلق فى المجتمعات الطبقية الدولة والسياسة والقانون وهذا ـ بالطبع ـ تظهر وظيفة الأخلاق أيضا ، فتظهـر مبادىء : الحرية ، والاخاء ، والمساواة ، والعدالة ، والاستقلال ، والسلام ، والأمن ؛ وتتخذ كل هذه المبادىء مظهرها الأخلاقى بصورة محددة وثابتة ، وفى دائرة العلاقات الاجتماعية الكبرى يقوم التنظيم السياسى والقانونى بالدور الرئيسى . أما فى دائرة العلاقات الاجتماعية الصغرى فان الأخلاق تؤدى وظيفتها الاجتماعية الى أقصى درجة ، اذ يتصرف الفرد أو الشخص أو المواطن كما يتصرف الفرد الذى يعيش بين ملايين الناس .

والواقع أن هذا المجال أى مجال العلاقات الصغرى هو أول مجال تؤدى فيـــه الاخلاق وظيفتها بطريقة مباشرة . ويمتاز هذا المجال بأن المطالب الجماعية (التى

يكمن وراءها مصلحة جماعية معينة ، مطردة ومشتركة) تتعلق مباشرة بأعضاء الهيئة الاجتماعية • والمجال الاجتماعي الرئيسي الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها هو مجال الحياة الخاصة أو المجال غير المنتج ، مجال الاستهلاك في الحياة الاجتماعية • وهنا تظهر مشكلات الحياة العائلية اليومية ، كما تظهر المشاعر الودية الشخصية . والعادات والتقاليد ، والاستهلاك ، والنقل ، ووسائل التسلية الجماعية ، والترويح الثقافي ، والألعاب الرياضية ، والنظام العام ، والصحة وآداب المعاشرة والمجاملة •

والمجال الاجتماعي الثاني الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها هو البناء العلوي في المجتمع • وهنا يظهر التأثير غير المباشر للأخلاق وتفاعلها مع العوامل ذات الطابع الأيديولوجي • ومن الطبيعي أن يتبوأ تفاعل الوعي الأخلاقي مع الوعي السياسي والقانون مكان الصدارة في هذا المجال • ثم يليه في المكان الثاني تفاعل الأخلاق مع الفلسفة والعلوم الاجتماعية والفن والدين باعتبارها أشكال الوعي الاجتماعي التي تفترق عن العلاقات الاقتصادية •وأهمية هذا المجال الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها الاجتماعية واضحة كل الوضوح في المجتمعات الحديثة المتقدمة من الناحية العلمية والثقافية • ذلك أن الآراء المدعمة بالحجج الأيديولوجية والبواعث الأخلاقية ، والمبادئ الأخلاقية التي يسري مفعولها من خلال الاحكام القانونية ، والمثل الأعلى الاخلاقي القائم على أسس فلسفية ، والمشكلات الاخلاقية العملية التي يتم بحثها من الناحية الاجتماعية ، والعنصر الأخلاقي الأساسي الذي تشتمل عليه الصور الفنية ، والعظات الدينية الأخلاقية ، كل هذه القيم والمعاني الاخلاقية ذات أهمية مزدوجة : فهي من جهة تكشف لنا عن الوظيفة الاجتماعية للأخلاق ، ومن جهة أخرى تكشف لنا عن الدور الخلاق الذي يقوم به أهل الفكر على اختلاف طوائفهم بالتفاعل الوثيق مع منجزات الثقافة الاخلاقية الحديثة •

والمجال الثالث الذي تؤدي فيه الأخلاق وظيفتها الاجتماعية هو ظواهر العملية الانتاجية ، أي الظواهر المتصلة بالعمل • وهنا تتفاعل المعايير الاخلاقية مع المعايير التكنولوجية بحيث يساعد كل منهما الآخر • ويستخدم مفهوم التكنولوجيا نفسه بأوسع المعاني الممكنة ، اذ يتضمن جميع أنواع القواعد والمعايير والدلالات والبرامج المستمدة من الطابع الخاص الذي يتسم به نشاط عملي معين • والأساس الحقيقي العام لهذا النشاط يكمن في التفاعل بين الانسان والطبيعة • موادها وطاقاتها •ولذلك فان القواعد العامة التكنولوجية ليست ذات طابع أيديولوجي • والعادة أن هذه القواعد العامة لا تعكس أية مصالح ذات طابع طبقي أو سياسي ، بل هي تطبيق عملي لقوانين طبيعية وبيولوجية وجيولوجية ومتيورولوجية (خاصة بالظواهر الجوية) وفيزيائية وكيميائية الخ • ويمتد مجال هذا التطبيق العملي من الطرق القديمة لاعداد الخبز ، وتربية الحيوانات الأليفة ، الى الآلة البخارية والقوة الكهربائية ، الى استخدام الطاقة الذرية في الأغراض السلمية والعسكرية ، والصواريخ الكونية والمحطات المدارية •

ولكن المعايير الأخلاقية اذ تتفاعل معها تحتفظ من حيث المبدأ بكيانها واستقلالها ، وليس في هذا التفاعل شيء من ذلك الامتزاج القائم بين المعايير الأخلاقية والفكر السياسي والقانوني والفني والديني • بيد أن المعايير الأخلاقية والمعايير الكنولوجية تتفاعل ويساعد بعضها بعضا الى حد ما ، والواجب الأدبي (الأخلاقي) لا يتخذ في هذه الحالة صورة الأمر السياسي أو الالهي ، ولكن صورة الالتزام الشخصي بتنفيذ تعليمات تكنولوجية ملموسة خارج نطاق الواجب الادبي • وهنا تستلزم

الثقافة الأخلاقية بالضرورة نوعا من الثقافة التكنولوجية والمهنية ذات التخصص الدقيق . والعكس بالعكس .. ولا يتأثر مضمون المعايير التكنولوجية بمضمون الواجب الأدبي ، فهذا الأخير لا أثر له الا أن يحفز المرء الى الاخلاص فى تنفيذ التعليمات التكنولوجية تنفيذا دقيقا فى الوقت المناسب على النحو الذى تقضى به الأصول الفنية ، وبديهى أن تنفيذ هذه التعليمات لا يتوقف على تمسك المرء بأهداب الفضيلة . ولأضرب لك مثلا يوضح هذه القضية : ذلك أن الكاهن الذى بلغ الغاية فى الفضيلة . واستوفى المؤهلات التى تعينه على أداء مهام وظيفته الدينية الجليلة ، لا يستطيع اجراء العمليات الجراحية التى لا يستطيع اجراءها الا الجراح الماهر .

وهذا المجال الذى يتم فيه تبادل المساعدة بين المعايير الأخلاقية والتكنولوجية يوضح لنا بعض جوانب المشكلة التى نحن بصددها ، وبيان ذلك أن العوامل الأساسية فى النشاط الاجتماعى هى أهل الفكر الذين يتسمون بطابع تكنولوجى أى الذين يعملون فى حقل العلوم الطبيعية والرياضيه والتقنية . والذين تحدوهم حياتهم المهنية الخاصة للبحث عن الحقيقة واكتشافها فى العالم الطبيعى الخارجى أى عالم الحقائق غير الاجتماعية . وهذه الحقيقة الأولية « العادية » لا تتشابه — من حيث المبدأ — المصالح الاقتصادية ، والسياسية ، والقومية ، والطبقية ، والدينية ، والعنصرية ، الخ . ذلك أن هذه الحقيقة تعتبر مستقلة تماما عن هذه المصالح . ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن ينتشر بين هذه الفئة بخاصة ذلك الايمان الراسخ بامكان القيام بأبحاث خلاقة مستقلة عن السياسة .

ومما تقدم نرى أن الأخلاق ذات مجال واسع جدا من النشاط الاجتماعى ، ذلك أن التنظيم الاجتماعى يشمل بطريقة مباشرة وغير مباشرة (أى بالتفاعل مع المعايير الأيديولوجية والتكنولوجية) كافة جوانب الحياة الاجتماعية ، بل هو يتصل فى الواقع بحياة وأقدار الملايين من الناس .

والسياسة هى أيضا عمل اجتماعى ينظم السلوك ، ويؤثر فى ملايين الناس ، ولكن التنظيم السياسى والقانونى يشمل ملايين المواطنين عن طريق التنظيمات والهيئات الاجتماعية الكبرى ، أى الطبقات الاجتماعية والاحزاب السياسية ، ونقابات العمال ، والهيئات الحكومية ، والطوائف القومية ، والهيئات الدولية .

والتنظيم الأخلاقى يشمل فى المقام الأول ملايين الناس عن طريق كل هيئة اجتماعية فردية صغيرة كالاسرة ، والفصل المدرسى ، والأصدقاء والاقارب ، والجماعات التى تتكون على أساس الهوايات المختلفة ، الخ . والواقع أن الأخلاق هى منظم « عام » للسلوك . ولكن ذلك يصدق قبل كل شىء على الفرد القائم بنفسه ، والجماعات الصغيرة التى تفكر وتتصرف بأسلوب واحد . وبعبارة أخرى التنظيم الاخلاقى يجعل كل فرد فى الجماعة يفكر ويتكلم ويتصرف بالنيابة عن غيره ، ومن ثم بالنيابة عن الناس جميعا . وهذا ليس من قبيل الصدفة ، فمن قديم الأزل كانت الأخلاق وما تزال هى الجسد الذى يحمل الروح العامة الجماعية . ولذلك فان الحجج الاخلاقية مطالبة اليوم بذلك الواجب الشاق الذى تفرضه الضرورة ، واجب بث الروح الاجتماعية وغرس الفضيلة ونشر العدالة فى كل مكان ينذر فيه الصراع الاجتماعى بحدوث انفجار فى المجتمع . وقد ازدادت خبرة الانسان فى مجال الوعى الأخلاقى على مدى

التاريخ . وحافظت هذه الخبرة بدرجة كبيرة جدا على بقاء ذلك الطابع العام الجماعى للعلاقات الاجتماعية .

وهذا هو السبب فى أن أهل الفكر يميلون كثيرا الى وجهة النظر الأخلاقية ولديهم من الأسباب المهنية الحقيقية الاخرى ما يدعوهم أن يتحدثوا ويعملوا باسم « الانسان والانسانية » . ومن هذه الاسباب أن القيم الروحية التى يبتدعونها تتغلب بسهولة على روح التمزق والخصوصية والعداوة التى تتسم بها القيم والمصالح المادية . وانك لتجد أن القيم الروحية هى من حيث المبدأ انعكاس وتعميم وتنظيم للقيم المادية . ولكنها استغلت ما لها من استقلال نسبى ، فتجاوزت اطارها الاجتماعى الاصلى ، وكونت عالما مستقلا لها هو عالم القيم الروحية المعروف . وليس من قبيل الصدفة على الاطلاق أن نجد فريقا كبيرا من أهل الفكر يؤكد استقلاله المطلق ، ويبدى استعداده للدفاع عن « سلامته الاقليمية » و « سيادته » و « حريته » و « استقلاله » عن «تسلط السياسيين واستعمارهم » ويهمنا كثيرا فى هذه الحالة أن نعرف أن مفهوم الانسان والانسانية هو نتيجة القدرة على التعميم التى يمتاز بها أهل التفكير النظرى . ولذلك يعتقد أهل الفكر باخلاص أن لديهم مبررا أكبر وحقا أعظم فى التحدث باسم الانسان والانسانية من السياسيين (ليس المقصود بالطبع هنا « كل مفكر » و «كل» سياسى) .

ولذلك جرت التقاليد على أن يرى فريق كبير من أهل الفكر فى السياسة أنها ظاهرة ذات طابع اجتماعى كبير تتصل بالمصالح المادية الاساسية لملايين الناس ، كما تتصل بحياتهم وأقدارهم ، كما ينظرون الى المصالح السياسية للملايين من الناس ، وللبشرية جمعاء من وجهة نظرهم الخاصة ، وعلى أساس نظرتهم الأخلاقية الشخصية .

وهذا ليس أمرا سيئا فى حد ذاته ، بشرط أن يكون ذلك صادقا وحقيقيا فعلا بالنسبة لكل حالة قائمة بذاتها فى الحياة الاجتماعية ، وبشرط أن لا تكون دعوى الأمانة والاخلاص ستارا للوهم ، وبشرط أن يكون « الذاتى » تعبيرا صحيحا ودقيقا عن « الموضوعى » . ويحدث عكس ذلك – على الأقل – عندما يغالى الفرد المتكبر المتحرر المستقل فى فرديته وذاتيته « غير المتحيزة » الى درجة أنه يتناسى ما تنطوى عليه ذاته من ضروب الأنانية بل من ضروب العصبية القومية والعنصرية والطبقية والدينية . وهذا أيضا موقف سياسى واقعى . وياله من موقف سيء !

★ ★ ★

تتجلى الصلة بين الكيان الفردى والاجتماعى ، بصورة طريفة ومتميزة ، فى موقف أهل الفكر من السياسة .

وأول ما يجب علينا فى هذا الصدد هو عدم السعى لتحقيق الفردية المعروفة كغاية فى ذاتها ، بل السعى لتنمية الفرد بالقدر الذى يحدوه للبحث عن الصلات الوظيفية الطبيعية التى تربطه بالبيئة الاجتماعية وتجعله يعتمد عليها . وأبرز ما يطالعنا فى هذا الصدد اعتماد الفرد على النظام السياسى . ومن بين المشكلات العديدة المتصلة بهذا الموضوع سنقصر بحثنا على العلاقة بين مفهوم « الفردية » ومفهوم « الديمقراطية . وأول ما نلاحظه هو أن أية محاولة لصبغ أى نظام سياسى بالصبغة

الديمقراطية لا يمكن أن يتضمن تنمية الشخصية الفردية الا بمعنى معين ، وفى حدود معينة . وبديهى أننا لا نقصد بتنمية الفرد هنا تنمية أفراد متفوقين بأعيانهم ، بل نعنى تنمية الأفراد على نطاق جماهيرى . وفى هذه الحالة يجب علينا أن نراعى عند تنمية الفرد (الشخصية الفردية) فى المواطن الاحتياجات الضرورية لكل المواطنين الآخرين ، بحيث يعيش الفرد فى وئام معهم . ومعنى ذلك هو الحد من النزعة الفردية بالقدر الذى يقتضيه مبدأ المساواة بين المواطنين . ومن هذه الزاوية يتضح لنا أن العبارة المشهورة « الفردية الفكرية » أو فردية المفكرين ، برغم ما فيها من جاذبية براقة ، تدل على فقر أخلاقى شديد . ذلك أن مفهوم هذه العبارة لا يتفق مع ثراء الحياة الاجتماعية ولا مع احتياجات البيئة الاجتماعية الديمقراطية .

هذا والدور الذى يحدد المبدأ الاجتماعى فى العلاقة بين أهل الفكر والسياسة ينبع طبعا ومنطقيا من طبيعة هذه العلاقة الاجتماعية . ومن الواضح أنه يجب التنويه صراحة فى هذا المجال بأننا لا نوافق من حيث المبدا على الرأى الساذج الذى يصور الكيان الاجتماعى بأنه مضاد للكيان الفردى . وبرغم ما يمتاز به الكيان الاجتماعى من سمات مميزة نوعية فلن يكون له فى نظرنا أى معنى أو مبرر ما لم يشمل مجموع المصالح المشتركة للأفراد التى يتألف منها هذا الكيان . وبعبارة أخرى نقول ان العلاقة « الفردية ــ الاجتماعية » يجب أن تفهم لا على أنها تنطوى على تناقض معنوى وميكانيكى وميتافيزيقى ، بل على أنها عملية اجتماعية حية من عمليات التفاعل الخلاق بين أفراد الجماعات التى تعيش فى وسط اجتماعى معين خال من الطفيلية الاجتماعية . وفى مثل هذا الكيان الاجتماعى تكون الروح الاجتماعية هى المسيطرة ولا يتضمن هذا الكيان فى صورته العامة مجرد سيطرة الروح الاجتماعية بل أيضا سيطرة التجربة الاجتماعية على الفرد ، وادراكه الشخصى للمصالح والاتجاهات الاجتماعية الاساسية ، وتحويل صوت الرأى العام الى اعتقاد شخصى أى الى صوت ضميره الذاتى . ومن الطبيعى أن نرى فى هذه العملية الدور الهام والفعال للمبدأ السياسى . ولكن السياسة هنا لا تصبح سياسة محضة وبسيطة ، بل يصبح المطلب السياسى اعتقادا أخلاقيا أى اعتقادا مستقرا فى ضمير الانسان الشخصى .

والواقع أن عملية « التجميع » (اضفاء الطابع الاجتماعى) تتضمن حتما عملية « التسييس » (اضفاء الطابع السياسى) كعنصر عضوى فيها ، أو بعبارة أخرى يعتبر التجميع فى مظهره الأول والرئيسى ضربا من عملية التجميع السياسى ، وهذا التعبير الأخير الذى يوصف فيه التجميع بأنه سياسى ينطوى على تخصيص وتقييد لفكرة « التجميع » . ولكن هذا التخصيص والتقييد له أيضا جوانبه الايجابية ، لأنه يعكس الدور الرئيسى للنظام السياسى الفرعى الذى هو جزء من النظام الاجتماعى الكلى .

وفى عملية التجميع السياسى تبرز ضرورة الاحاطة التامة العملية بمشكلات ومطالب الحياة السياسية الحقيقية ، وبالضرورة السياسية كضرورة اجتماعية مادية ، وكتعبير عملى مادى عن الضرورة التاريخية .

والضرورة لا تقتصر هنا على وجوب الفهم « الواضح » و « الصحيح » للوضع السياسى ، بل تشمل كذلك اتخاذ موقف عملى صحيح ازاء الاتجاهات السياسية المنظورة ، وازاء الاتجاهات ذات الأهمية الاستراتيجية . ويدخل فى ذلك بالطبع المسائل المتصلة بالتربية السياسية ، والدعاية السياسية بكل جوانبها السلبية

والايجابية ، وضرورة اكتساب بعض الصفات السياسية وبعض الأساليب التنظيمية الخ .

ومن الصعب أن نقول ان رجال الفكر يتحمسون لفكرة التجميع السياسى بوجه عام ، ولبعض عناصرها بوجه خاص . ومن ذلك – على سبيل المثال – مسألة «الانضباط» (النظام) الذى تجب مراعاته فى كل ضرب من ضروب التنظيم السياسى : كالدولة ، والحزب ، ونقابات العمال ، والتنظيمات القومية ، والدينية ، والعنصرية ، الخ . ذلك أن الانضباط السياسى يعد فى أغلب الأحيان العدو رقم (١) لطبيعة المفكر نفسها ، والعدو الأول لحريته ، وضميره ، وشرف مهنته ، وكرامته الانسانية ، الخ . وبالطبع يجب علينا أن نقول فى هذا المقام انه كما توجد أنواع مختلفة من السياسة توجد كذلك أنواع مختلفة من الانضباط . ولذلك تصبح المشكلة هى مشكلة المعيار الذى يمكن به تقويم الأنواع المختلفة من السياسة والانضباط .

على ان الانضباط فى حد ذاته يمكن ان يكون واعيا أى اختياريا يرقى الى درجة الوعي الاخلاقى أى يصبح نوعا من ضبط النفس . وفى هذه الحالة يكون الانضباط نتيجة قرار اتخذه الانسان بملء حريته واختياره ، واستوحاه من الارادة الحرة النابعة من ضميره . ولكن هناك أيضا الانضباط الادارى والعسكرى والمهنى الذى يفرض على الانسان من الخارج ، ولا يتطلب من حيث المبدأ رضاء الانسان عنه فى قرارة نفسه . ولا يهمنا هنا البحث النظرى فى الانضباط الذى يفرض على المرء فى ظل النظام الدكتاتورى والارهابى أى خلافا لمطالب التقدم الاجتماعى .

وأهم من ذلك تأكيد أهمية التجميع السياسى فى عصرنا . ولا يقتصر ذلك على الاعلاء الموضوعى لدور السياسة كعامل فى الحياة الاجتماعية يختلف نوعيا عما كان عليه فى السنوات والقرون الماضية ، بل يتعداه الى الاستخدام الموضوعى لأنواع أخرى من الأنشطة الاجتماعية ظلت بمعزل عن المجال السياسى ، ولكنها تدخل اليوم فى فلك السياسة كعناصر أساسية . ومن الطبيعى فى هذا المقام أن نفكر فى الانتاج العقلى ، وما يتصل به من المهن العقلية .

ولنأخذ – على سبيل المثال – ذلك الفرع الأساسى والهام من فروع الانتاج العقلى ألا وهو « العلم » . ففى القرن العشرين – العصر الأكبر الذى حدثت فيه التغييرات الاجتماعية والتكنولوجية الثورية – تطور دور العلم ودور حامليه – المفكرين العلميين – تطورا واضحا لا جدال فيه . وسنقتصر فى هذا المقام على ذكر بعض المشكلات الأخلاقية والسياسية فى حياة المفكرين العلميين .

والطابع الأساسى الذى يغلب على دور العلم فى الحياة الاجتماعية المعاصرة ، وأهميته الاجتماعية المتزايدة ، وبالتالى أهميته السياسية ، ويتجلى فى التعريف المشهور : « العلم قوة انتاجية مباشرة » . ومن بين المعانى العديدة التى يشتمل عليها هذا التعريف أن العهد « الرومانسى » القديم ، عهد البحث العلمى المستقل ، عهد الباحث العلمى المنفرد كالدكتور فاوست الذى عاش فى عزلة عن العالم ، قد مضى الى غير رجعة . ذلك أن المشكلات العلمية الأساسية اليوم متصلة باحتياجات الحياة الاجتماعية وقد تعددت هذه المشكلات وتعقدت ، بحيث لا يمكن أن تخلو أى جماعة علمية منظمة على احسن الطرق الديمقراطية من بعض الأوضاع الداخلية كالتسلسل الهرمى فى ترتيب الوظائف ، والنظام ، والتنسيق ، كما لا تخلو من كفاياتها الفردية

ومسئوليات أعضائها من الأفراد ، وتعدد الرؤساء والمرءوسين · هؤلاء يعملون في انسجام تام مع تمتعهم بحرية الفكر والبحث العلمى الخلاق · هذا ما يلاحظ من معانى التعريف المذكور ، فى المقام الأول ·

وفى المقام الثانى يجب أن نشير الى هذه الحقيقة الأساسية التى دار حولها البحث والنقاش · ألا وهى مسئولية العالم الأدبية عما يمكن أن يترتب من نتائج على اكتشافاته العلميه وتطبيقها · ولا ريب ان الطاقه الذرية والأزمات البيئية من ابلغ الأمثلة التى تبين لنا أهمية هذه المسئولية الأدبية والسياسية المتصلة بحياة الكوكب الذى نعيش فيه · وهذه الأمثلة توضح بجلاء أن حل هذه المشكلات لا يمكن ان يتم الا بطريقة جماعية ، وذلك بتضافر جميع الجهود القومية والدولية ذات الطابع الحكومى وغير الحكومى والطابع الدولى ·

ولذلك تتركز الأهمية السياسية لمسئولية العالم الأدبية فى موقفه حيال « الحقيقة » ، قبل كل شيء · ومن الطبيعى أن الكشف عن الحقيقة الكامنة فى الظواهر الطبيعية والاجتماعية والعقلية — « الحقيقة » والحقيقة وحدها ، ولا شيء سوى الحقيقة » — هو الواجب الحتمى الذى يقع لا على عاتق رجل الفكر وحده ، بل أيضا على كل انسان قادر على تحمل المسئولية عن أعماله · ويقضى الواجب الأخلاقى على الانسان لا بالبحث عن الحقيقة فى الظواهر التى يدرسها فحسب ، بل يقضى أيضا بأن يقترن الكشف عنها بتطبيقها تطبيقا عمليا واجتماعيا لخدمة الانسانية ·

وهناك كل المشكلات التى لا ينكر أهميتها أحد ، ويزداد اعتراف الأمم والقارات بها يوما بعد يوم ، بصراحة ووضوح · واليوم نرى ان مشكلة الأهمية الأخلاقية للنشاط العلمى ليست سوى تعبير خاص عن أهميته السياسية والاجتماعية العميقة · وقد تجلى التعبير المادى عن هذه الأهمية خلال عدة سنوات فى ممارسة التعاون الثقافى والعلمى الدولى ، كما تجلى فى نشاط الهيئات الدولية من حكومية وغير حكومية ، وأظهر ما يكون ذلك فيما تمارسه هيئة اليونسكو ، فقد أقر المؤتمر العام الثامن عشر الأخير لهذه الهيئة توصية بشأن النظام الأساسى الذى ينظم عمل الباحثين · وهذه الوثيقة المشهورة التى تم وضعها خلال عدة سنين هى ثمرة الجهود المشتركة التى بذلهـا اخصائيون ينتمون الى كثير من البلاد · وقد تضمنت الوثيقة بيانا واضحا لدور رجل العلم فى عصرنا سواء على المستوى القومى أو الدولى ·

وابرز ما جاء فيها هو الفصل الذى يتحدث عن وظيفة الباحث العلمى ، وينص صراحة على ان يكون الباحث على وعى بخدمة مصالح مواطنيه ، وخدمة مصالح الانسانية على حد سواء · ومن ثم ورد فيه عدد من الواجبات المحددة التى تعبر عن مسئولية العلماء العلمية الذين يحق لهم كما يجب عليهم :

١ — ان يعملوا بروح الحرية الفكرية ، وأن يتابعوا البحث عن الحقيقة العلمية ، ويفسروها ، ويدافعوا عنها ، كما يرونها ·

٢ — وان يسهموا فى تعريف أهداف وغايات البرامج التى يشتركون فيها ، وتحديد ما يجب اتخاذه من الوسائل التى تتسم بطابع المسئولية من الناحية الانسانية ، والاجتماعية ، والبيئية ·

٣ ـ وأن يعبروا عن رأيهم بحرية فيما لبعض المشروعات من قيمة انسانيـــة أو اجتماعية أو بيئية ٠

٤ ـ وان ينسحبوا فى النهاية من هذه المشروعات اذا أملى عليهم ضـــميرهم ذلك ٠

٥ ـ وأن يسهموا بطريقة ايجابية وبناءة فى اقامة صرح العلوم والثقافة والتربية فى بلادهم ، وتحقيق الأهداف القومية ، والعمل على اسعاد مواطنيهم ٠ وتحقيق المثل العليا والاهداف التى تتوخاها الأمم المتحدة ٠

وقد بحثت أيضا المشكلات الأخلاقية للعلماء فى ندوة هامة نظمتها اليونسكو فى يوليه ١٩٧٤ بباريس موضوعها : « العلم ، والاخلاق ، وعلم الجمال » ٠ وكان الاتجاه السائد ـ بصرف النظر عن بعض الاراء الفرديه فى التفاصيل ـ يدعو بصفة قاطعة لتعزيز مسئولية العلماء الاجتماعية والأدبيـــة ٠ ولذلك أكد العالم الطبيعى الأمريكى المشهور « جيرالد هولتن » فى بحثه بصراحة أن « العلم هو العقل العملى لا العقل المحصن ، ولذلك يمت بصلة لاحد لها الى المشكلات الأخلاقيه ، والقـــانون الأخلاقى » ٠ ومن ثم يؤكد الأستاذ هولتن صلة العلم بالغريزة الأخلاقيه المغروسة فى نفس الانسان ، وبالتطور الأخلاقى الشخصى ، ويسترشد فى هذا الصدد برأى انشتين الذى أعرب عنه فى الاحتفال بذكرى « كورى » فى ١٩٣٥ حيث قال : « ان الصفات الاخلاقية التى يتحلى بها العالم ربما كانت اعظم اهمية لجيله ولمجرى التاريخ من ثمرات فكره ٠ ذلك أن هذه الثمرات تتوقف ـ الى حد أكبر بكثير مما يتصـور الناس ـ على قدر أخلاقه » ٠

وقد أكد يورى ديمكوف ، أستاذ الفيزياء بجامعة لنينجراد ، فى بحثه ازدياد الدور الاجتماعى للعلماء وازدياد مسئولياتهم الاجتماعية النابعة من التطور الذاتى للعلم ، ومن الأهمية المعاصرة الاجتماعية لاختراعاته ٠ ومن ثم ينتهى الى هذه النتيجة : كلما ازداد العلم أصبح غير محايد من الناحية الأخلاقيه ، اد يجب على العالم فى كثير من الأحوال ان يتسلح باكبر قدر من الحرص والحذر ، لأن أعماله قد تؤدى الى نتائج ليست فى الحسبان ، ومن ثم ازدادت رغبة العلماء فى تحويل المسئولية الشخصية الى مسئولية جماعية » ٠ ثم يستطرد قائلا : « لما كان العمل العلمى خلاقا كالعمل الفنى فان العمل العلمى نفسه ، وما يكتشفه الفرد والجماعة من أسرار الكون ، يبعث فى النفس غاية المتعة واللذة ، وبذلك يتحول العمل من لعنة كما جاء فى الكتاب المقدس الى متعة ، لأنه يكشف عن المواهب الكامنة فى نفس الانسان ٠ والعلم ـ فى الوقت نفسه ـ يزود الانسان بالآلات الصناعية والزراعية ، وبذلك يريح الانسان من عناء العمل الشاق ، الممل ، الكريه ، غير الخلاق » ٠ ويختتم الأستاذ ديمكوف حديثه بقوله : « هنا يتجلى التحول الهام الذى طرأ على مسئولية العالم الأدبية ، وعلى العلاقة بين الانسان والعمل ، وهو أمر لابد منه لاحراز التقدم الاجتماعى » ٠

وبعبارة أخرى نقول ان الباحثين باعتبارهم « طلابا للحقيقة » وباعتبارهم قوما على علم تام بهذه الحقيقة وبتطبيقها الاجتماعى الفعال وبنتائج هذا التطبيق وأهمية هذه النتائج لا يقبلون ـ ولا يمكنهم أن يقبلوا ـ أن يعيشوا بمعزل عن المجتمع عـلى الطراز الرومانسى القديم ٠ فاليوم ـ أكثر من أى وقت مضى ـ لم تعد النظرية العلمية

او البحث العلمى النظرى عالما نائيا من عوالم الاحلام المجردة ، والمآرب الفردية المنعزلة، بل اصبحت نتائج البحث العلمى تكتسب – طبقا لطابع هذا البحث – درجة ما من الاهمية الاجتماعيه العامة ، وبالتالى الأهمية السياسية . ولذلك فان العلاقة بين البحث العلمى والسياسة لا تشبه العلاقة القديمة المتناقضه ، تارة «مع» وتارة «ضد» السياسة، بل هى تنطوى على موقف صحيح وواقعى ازاء نوع محدد من النشاط السياسى والبرامج السياسيه والاهداف السياسيه التى يجب ان تخدم التقدم الاجتماعى .

ان مشكلة « تجميع » نشاط الباحث العلمى هى فى حد ذاتها حقيقة اجتماعية موضوعية . وهى ترتبط ارتباطا عضويا وتمتزج بمسئولية العالم بصفة خاصة وبمسئولية أهل الفكر بصفه عامة . وقد تحولت هده المسئولية من مسئولية فردية ذاتية الى مسئولية اجتماعية موضوعية ، لا تنفصل جوانبها الأدبية والسياسية عن الجوانب العلميه المحضة . وعلى هذا الاساس نجد أن عملية تجميع النشاط العقلى هى أساس وجوهر ومضمون للنمو الفردى لأصحاب القيم الروحيه على اختلاف أنواعهم . وبعبارة أدق يجب أن نتحدث عن عملية ثنائية متحدة تتألف من ركنين هما التجميع والتفريد . والركن الأول هو الركن الحاسم والعامل المحدد . واذا فهمنا التجميع على هذا النحو ألفينا أن التجميع بوجه عام ، والتجميع السياسى بوجه خاص، لا يمكن أن يكون استئصالا للفردية ولا للشخصية . اننا نرى أن مشاركة أهل الفكر مشاركة فعالة فى الحياة الاجتماعية ، وأن الارتباط بين القيم الروحية التى يبتدعونها وبين احتياجات المجتمع والبشرية ، شرط ضرورى للنمو الفردى والازدهار الشخصى لأصحاب القيم الروحية . وبالطبع هناك أمور كثيرة تتوقف على المجتمع . وعلى النظام الاجتماعى القائم ، وعلى النظام السياسى ومشكلاته اليومية ، وعلى اسلوب الحكام وطابعهم وأخلاقهم ، الخ . ولكن التاريخ لم يتركنا حتى فى أحرج الأوقات دون أن يقدم لنا أمثلة مقنعة . أن سقراط ، وجاليليو ، وسبينوزا ، وتشرنيشفسكى، وشيفتشنكو ، واميل زولا ، وتوماس مان ، وانشتين ، وأوبنهايمر ، قد قدموا لنا الجواب عن هذه الأسئلة . وليسوا هم دون غيرهم الذين قدموا هذا الجواب . ولا هم آخر من قدمه .



أهل الفكر ومسئولياتهم الأدبية والسياسية

المقال فى كلمات

يتحدث هذا المقال عن موضــوع يهم البشرية الآن فى عصر يتميز بثورة عارمة فى المعرفة العلمية والتكنولوجية اللتين تتقدمان بخطى حثيثة يكاد المرء يتصور أنهما تسابقان الزمن بل تتجاوزانه . ما علاقة هذا التقدم الحثيث بالقيم التى تدين بها البشرية ؟ أيحدث هذا التقدم فى هذه القيم تغييرا ، أم أن هذه القيم راسخة فى نفس الانسان لا تتزعزع . هذا مـا يحاول المقال تحليله ولكن بعمق فلسفى . ان الكاتب يستهل مقاله بشرح ماهية العلم بأن مهمته البحث عن تفهم الظواهر التى تدركها الحواس . وحين نتوصل الى تفهم هذه الظواهر فهما صحيحا فان هذا التفهم بطبيعته ذو علاقة بالمستقبل . أما علاقة التكنولوجيا بالمستقبل فعلاقة ليســت محددة ، اذ أن المستقبل فيما يتعلق بها مستقبل نرغب فى أن نحدثه أو نتجنبه . والفارق بين المعرفة والتكنولوجيا أن المعرفة تهتم بالطبيعة التى تكون عليها الأشياء ، أما التكنولوجيا فتهتم بما يمكن أن يكون ، وتحاول أن تجلب ما يمكن فى داخل دنيا الوجود عمليا . ومن رأى البعض أن القيم التى تسود مجتمعا ما تحدد مسارات البحث عن المعرفة التى يسعى المجتمع للتزود بها ، وهذا على نقيض أولئك الذين يقولون أن ما لدينا من قيم يتوقف على ما لدينا من معرفة . ولكل من الطرفين المتعارضين حججه التى يسوقها لتعزيز رأيه . أما علاقة التكنولوجيا بالقيم فيرى

الكاتب : دايا كريشنا

تعلم فى جامعة دلهى • وهو الآن أستاذ أول الفلسفة فى جامعة راجاستان ، وأستاذ زائر فى كلية كارلتون وجامعة هاواى • وكان عضوا فى هيئة تحرير مجلة ديوجين من ١٩٦٠ الى ١٩٧٠ • ومن مؤلفاته : طبيعة الفلسفة (١٩٥٦) ، تأملات فى نظرية التغير الاجتماعى (١٩٦٥) الفلسفة الاجتماعية ، الماضى أو المستقبل (١٩٦٩) ، التعليم الهندى اليوم (١٩٧٣) ، هذا عدا مقالات عديدة أخرى •

المترجم : رمزى يسى

مدير الارشاد والثقافى ، فمدير مجلة القصة بوزارة الثقافة سابقا •

الكاتب أن القيم اذا أدركت ادراكا تاما فانها تستخدم كعامل أساسى فى دفع الانسان الى زيادة ارتياده للمجهول • ولقد انبثقت على مرور الزمن قيم جديدة على يد أولئك المصلحين الذين أضاءوا للبشرية سبلها • ولكن الحقيقة المؤكدة أن بزوغ قيم جديدة ليس من شأنه أن يجب القيم الأولى • وتتمثل هذه الحقيقة فى المأثورات العظمى فى الفن والسياسة ، وربما يصدق ذلك على ادراك الانسان للقيم •

يمكن ان يرمز الى العلم بوصفه البحث عن فهم ظواهر تدركها حاسة أو أكثر بلغة الموجودات المسلم بها نظريا ، والعلاقات المتبادلة بينها على نحو ربما تكون فيه الظواهر المدركة قابلة لاستنتاجها منها ، مع ظواهر أخرى لم يسلم بها ، وفيما يتعلق بالحكم على صدقها وزيفها ، أو بالأحرى خصبها أو عمقها • وهذا التفاعل المتواصل بين المسلم به نظريا والمدرك حسيا فى البداية لذلك الشىء يجب أولا أن يكون مفهوما، ولكن الأكثر ضرورة فيما يتعلق بذلك الذى لم يفهم بعد ، بل الذى يمكن أن يفهم اذا كان المسلم به حقيقيا من الناحية النظرية ، فهو لب المشروع العلمى الذى وصلنا الى ممارسته اليوم • ومن ثمة فان الافتراض النظرى يربط الماضى بالحاضر ، وهكذا يجعل البحث عن المعرفة مرتبطا على نحو جوهرى بما يمكن أن يسمى علاقته بالمستقبل •

ربما لا يظهر المستقبل بطبيعة الحال كنتيجة يستلزمها الافتراض النظرى ، ولكن ذلك لا يوجب غير تغيير فى التسليم النظرى لا التخلى عن ترابطه بالمستقبل •ومع

ذلك فالمستقبل الذي يرتبط به نوع من مستقبل معين هو شيء من المحتوم أن يكون من نوع معين اذا كان فهمنا للظاهرة التى نسعى لفهمها فهما صحيحا ·

والمستقبل الذى ننشد الاتصال به نحن أنفسنا عن طريق التكنولوجيا من الناحية الأخرى ليس مستقبلا سابق التحديد ، انه مستقبل نرغب فى أن نحدثه أو نرغب فى تجنبه ووضع حد له واحباطه · اننا غير محايدين ، ولا نستطيع أن نكون كذلك ازاءه · والرأى هو أنه مستقبل مشحون بالقيمة ، مستقبل لدينا فيه آمال ومخاوف ، نراه على أساس الأداء المستطاع الذى يجعل له تمييزا · واذن فالمستقبل الذى يتصل به المشروع العلمى للانسان مختلف بمعنى أساسى عن ذلك الذى تتصل به التكنولوجيا ، ويكون بمعنى آخر رجعيا بطبيعته ، ومن ذلك أنه يتصل مبدئيا بالنظرية المقترحة فى الماضى التى تؤثر فيه بصورة واقعية ، ومن ثمة فان العلاقة بالمستقبل تكون فى محيط اهتمام بالماضى ، أو بالأحرى بنظرية تتعلق بالماضى لا ترى الا فى محيط الفهم ·

ان كل الفهم بطبيعة الحال ليس متعلقا بالضرورة بافتراض الكينونات النظرية والعلاقات المتبادلة بينها ، واذا كان « العلم » مقتصرا على فهم كهذا فمن الواضح أنه سيكون له شيء كالفهم غير العلمى للظواهر · والاحترام الغامر للطريقة العلمية فى فهم الأشياء قد جعل الفلاسفة لا يهتمون الا قليلا بأى أسلوب آخر ، وأدى فى الواقع الى تشويه سمعة أولئك الذين اهتموا ببذل أية عناية كهذه · ويبدو ان الفلاسفة كانوا مفيدين بالآفاق الثقافية لعصرهم بقدر اهتمامهم بالعقلانيات الأخرى · ومهما كانت الحال فان فهم المبتدعات الرمزية للانسان تكون بالقدر نفسه جـزءا من المشروع الادراكى ، مثل فهم ذلك الذى لم يبتدعه ، سواء أطلق عليه لفظ « علم » أم لا · والسؤال الملازم لمثل السياق الحالى لابد من أن يتعلق بعلاقة فهم كهذا للتكنولوجيا والقيم ، وهل تظهر بعض الاختلافات الجوهرية من التى نبحثها فيما يتعلق بما يسمى « علما » بنوع خاص فى هذه الأيام ·

ولو صرفنا النظر مؤقتا عن الفارق العميق بين الفهم على أساس الكينونات المسلم بها نظريا ، والعلاقات المتبادلة بينها من ناحية ، وفهم موضوع ما على أساس ذاته من ناحية أخرى ، فيمكن القول بأن نمط الفهم الذى يظهر فى التكنولوجيا أو عن طريقها يكون من نوع آخر ساكن · انه طريقة صنع الأشياء ، مهارة فى الأداء ، فهم للوسائل التى يمكن من خلالها تحقيق غاية أو بعض غايات · والمعرفة مهتمة بالطريقة التى تكون عليها الأشياء · والتكنولوجيا من ناحية أخرى مهتمة بما يمكن أن يكون ، وتحاول فى الواقع أن تجلب ما يمكن أن يكون فى داخل دنيا الموجود تجريبيا · فالتكنولوجيا اذن تتصل بالعمل الذى يحاول تحقيق غاية متخيلة من قبل ، وتعتبر مرغوبة ، ويظن كذلك أنها قابلة للتحقيق ، فهى اذن لا تفترض مقدما نظريات « المرغوب فيه » وحده، وكذلك معرفة الارتباطات السببية التى ربما لا يمكن بدونها أن تستهل على المستوى البشرى ، ولكن نظرية « المعقول » فى أن الرافعات السببية المعتقدة يجب أن تكون مؤهلة لدفعها للعمل بالمجهود البشرى · ان ثلاثية السببية والمعقولية والقيمة جوهرية لفهم العمل البشرى الذى يحتوى على التكنولوجيا بوصفها عنصرا ضروريا فى ذاتها ·

لقد وصلت التغيرات والتطويرات الى الاعتماد على تغيرات فى نظـــرياتنا فى « المرغوب فيه » من ناحية ، ومن الناحيه الاخرى تعتمد على تغيرات فى معرفته الذى يؤثر فى فهمنا للارتباطات السببية وسهولة انقيادها للمعالجه البشريه البارعـــه والتوجيه · والعناصر الثلاثة بارزة تحليليا وواقعيا حتى مع وجود علاقات حميمه بينها · وقد حاول كثيرون آن يجادلوا فى أن الأولى وظيفة الاخيرة ، أو بعبارة أخرى ان ما نعتبره « مرغوبا فيه » يعتمد على المعرفه التى لدينا عن الانسان والعالم · وقد أجرى جدل بالمثل حول ان القيم التى تسود فى مجتمع ما ، كتفوق ، تحدد الاتجاهات التى يمكن للبحث عن المعرفة ان يتخذها فى ذلك المجتمع ، ويمكن لكل من الطرفين المتناقضين تقديم حالات معروفة جيدا لأثبات دعواهم ، ولكن هذا لا يثبت الا ان التناقض انما هو تناقض الظاهر فحسب ، وليس تناقضا حقيقيا · وهناك مجالات كثيرة توجد فيها أمثلة مماثلة للتحديد المتبادل ، حتى لو لم تكن سائغة لأولئك الذين لا يحبون الا التحديد المرتب ذا الجانب الوحيد ·

وربما توجد مع ذلك مظاهر مدركة حين نحدد نظريات « المرغوب فيه » كمجسد فى ثقافة مجتمع الاتجاه الذى يمكن آن تتخذه التجديدات التكنولوجيـــه ، وكذلك الأخرى ، حين تنزع المعرفة السببية التى يملكها المجتمع الى تقرير نظريات « المرغوب فيه » الذى يمكن ان يصل الى التفكير · ونظريات « المرغوب فيه نفسها » يمكن أن تعمل فى مستويات كثيرة ، تتروواح بين تلك النظريات النوعية والواقعية ، الى تلك التى يحدث أن تكون صفتها عامة وتجريدية . ولكون الأولى نوعية وواقعية فهى قابلة للفهم مع حسم الأمر الذى تفتقر اليه الأخيرة جوهريا · ويمكن أن تتحقق على آية حال اذا كانت تقريبية وعرضية · وتتراوح المعرفة السببية من ناحية أخرى بين التناسق الملحوظ من النتيجة التجريبية وتلك التى تندفع من العلاقة المتبادلة المسلم بها نظريا بين الكينونات المفترض وجودها لتعليل الظواهر الملحوظة · واذن فانه ربما يتصادف فى المراحل الباكرة للحضارة أن يكون الادراك الثقافى للقيم هو الذى يقيد اتجاهات تطور التكنولوجيا . فى حين أنه من المراحل الأكثر تأخرا حين أصبحت معرفة العلاقات المتبادلة السببية نفسها أكثر اكتمالا واحكاما وتعقدا ، فان التكنولوجيا المؤسسة عليها تبدأ فى بذل جهد متزايد فى التأثير على ما يبدأ الناس فى اعتباره شيئا « مرغوبا فيه » ·

ومع ذلك فقد نتحدث حتى الآن عن التأثير الثـلاثى بين العلم والتكنولوجيـــا والقيم ، فان استقلالها النسبى الذاتى يجب أن يكون باقيا فى الذهن على الدوام · وللبحث عن المعرفة بعد مستقل خاص به ، وكل من المكان الذى يبحث فيه عن الفهم على أساس الكينونات المسلم بها نظريا ، وعلاقاتها المتبادلة ، وأين يتصادف أن يكون على أساس لقاء وجودى تجريبى مع الظاهرة أو الشىء نفسه · وعلاوة على ذلك كل معرفة كهذه يتصادف أن تكون تراكمية الصفة ، لا بمعنى أن المعرفة الراهنة تعتمد على الماضى وحسب ، ولكن حتى عندما تتغير نماذج الفهم والتفسير ، فان المعارف المنبوذة ، سواء كانت مطروحة أو احتفظ بها فى الخلفية وحسب ، تستمر متاحة للاستخدام فى لحظة شعور العقل البشرى ينفعها مرة أخرى ، ويستعيد نشاطها مع فائدتها · وليست النماذج نفسها غير متواصلة ومترابطة بعضها مع البعض الى هذا الحد كما كان ينشد أن يعملها بعض المفكرين المحدثين فى تاريخ العلم ·

ويصدق هذا أيضا بمعنى آخر عن التكنولوجيا والقيم ، فاذا ما فهمت القيم مرة وتجسدت فى نظام رمزى من الممكن استساغه فان هذا يفيد دائما كنقاط بؤرية تدعو الانسان لارتيادها على نحو أكثر عمقا ، وفهمها وتحقيقها فى حياة الناس كما عاشوا فيها متماسكين ، وخلال زمن وجودى من ناحية ، وعلاقات انسانية متبادلة متفاعلة من ناحية أخرى • ومع ذلك فان مفاهيم القيمة الجديدة ليست بالغة السهولة بحيث تكتسب كمعلومات جديدة أو معرفة ، ولو أنه مما يتنافى مع الحقيقة تماما القول بعدم ظهور قيم جديدة على أفق الوعى البشرى منذ عهد رسائل اليوبانيشاد وبوذا أو المسيح وكنفوشيوس ، ومع ذلك فالحقيقة المؤكدة أن الشعور بذلك قد شمل كثيرين من الناس ، ويظهر الفارق الجذرى بين ادراكنا للقيم من ناحية ومعرفتنا بالوقائع أو الحقيقة من الناحية الأخرى • وحتى حين ببزغ ادراك جديد للقيم على الشعور البشرى فانه لا يبطل الأول تماما • وهذه الحقيقة معروفة جيدا فى حالة المأثورات العظمى فى الفن والفلسفة ، ولكن ربما لا يصدق هذا بالنسبة لادراك الانسان للقيمة ، بسبب الحماسة الشديدة لكل من يدرك قيمة جديدة •

أما بالنسبة للتكنولوجيا فهى تعتمد على كل من المعرفة السببية التى يسيطر عليها الانسان والقيم التى يدركها ، ومن ثمة يضمن أن لها سمات فريدة خاصة بها • وتؤدى التغيرات فى المعرفة الى زوال التكنولوجيا كأى ادراك جديد فى عالم القيم ، ومع ذلك فان الزوال الذى تسبب عن الأولى يرجع الى احلال تكنولوجيا أقل كفاية محل أخرى أكثر كفاية ، فى حين أنه فى الحالة الأخيرة يعزى الى تغير الاهتمام بما كان ينشد ادراكه أو تحقيقه • ولكن بينما يكون التغير فى المعرفة السببية اسرع نسبيا من التفكير فى فهم القيم فان الزوال الذى يعزى الى الأول محتوم أن يكون بعيدا ، أكثر بعدا من ذلك الذى يعزى الى الأخير • يضاف الى هذا أن المعرفة تنزع الى أن تكون تصاعدية ، بمعنى أن المعرفة الأسبق تحل محلها الأخيرة ، والزوال التكنولوجى الذى يحدثه هذا العامل يميل الى أن يكون بطبيعته أكثر تحديدا بكثير من العامل الذى أحدثه التغير فى ادراك القيمة عند شعب ما • ولا يميل الأخير مطلقا الى أن يكون بمثل هذه الطبيعة الشاملة ، كأن يمحو السابق كلية أو يمتصه فى ذاته • ومن ثمة فان التكنولوجيات قد تحددت منذ البداية بقطب ادراك القيمة ، وتنزع الى أن تستمر حتى بعد أن ينبثق فى المجال ادراك جديد للقيمة ، وكذلك بينما يميل معدل التغير فى تراكم المعرفة الى التزايد مع الزمن فان معدل التغير التكنولوجى الذى يحدثه هذا العامل يميل كذلك الى التزايد •

ويمكن الاعتراض بأنه بينما يكون الشىء التكنولوجى عملا لكل من القطب غير المتغير القيمة نسبيا وقطب المعرفة السريع للتغير الذى يمكن أن يترجم الى تعبيرات سببية فانه يجب أن يظل فى حالة الوضع الراهن نسبيا ، ما لم يدفعه قدما فى وقت

واحد كل من العاملين ، ويتصادف أن يكون حقيقيا الى حد معين • ومعظم التغيرات فى التكنولوجيا مجرد طرق مختلفة لعمل شىء واحد ، فيتصادف من ثمة أن يكون أكثر وضوحا منه واقعيا ملائما • ومع ذلك فكما أن كثيرا من الأشياء التكنولوجية يتصادف أن تكون ذات طبيعية تعميمية آلية ، كأن تكون قادرة على تيسير ادراك قيمة أدركت حديثا ، فيمكن استخدام الوسائل القديمة لصالحها الخاص • ومن ثمة فحتى حين تكون التكنولوجيا كما هى ليس هناك اشارة الى أن قطب التقويم قد بقى دون تغيير • ومن ناحية أخرى قد لا يعنى التغيير فى التكنولوجيا بالضبط أن القيم الجديدة قد تابعها الشعب المعنى ، لأنه ربما تكون القيم القديمة أيضا قد اتبعتها بكفاءة أكبر التكنولوجيا الجديدة التى ظهرت فى الوجود بسبب التغييرات السببية فى المعرفة •

وادخال نظرية الكفاية فيما يتعلق بالتغيرات فى مجال التكنولوجيا يجلب فى الصورة معقولية نظرية « وسيلة الغاية » من ناحية ، ونظرية « النفقات المقارنة » • ومع ذلك فان توسيع نظرية النفقات ، لتشمل نفقات ثقافية وبيئية ، يجعل التمييز بين معقولية « وسيلة الغاية » وما يطلق عليه « معقولية الغايات » أقل حسما أو أقل شأنا بطريقة أخرى مما كان . وحينئذ تكون اعتبارات « الكفاية » مرتبطة ارتباطا حتميا بما يمكن أن يسمى نموذج المعيشة أو نمط المعيشة ، وبخاصة حين تغطى اعتبارا للنفقات الواسعة التى ذكرناها على التو • فالتكنولوجيا اذن متشابكة مع الحياة كما نحياها دون فكاك منها ، مرتبطة السعى فى عملية المعيشة لتكون ذات « معنى » بواسطة الانسان ، له وللآخرين ، ومن ثمة فان اختيار تكنولوجيا معينة بالمعنى العميق هو اختيار لطريقة الحياة ، أو بالأحرى لوضع وتركيب تكون فيه الحياة جديرة بأن نحياها ، وتصير ذات أهمية ومعنى •

ولكن هل مسألة الاختيار بين التكنولوجيات بمعنى من المعانى أن البدائل ستحدث اختلافا هاما بصورة جوهرية «لأنواع المعيشة ذات المعنى» التى جعلها البديل المختارممكنة وملائمة حقا بشروط عملية ؟ ألم يمنع الاختيار بواسطة أنواع معينة من الاختيارات كانت قد نمت بالفعل فى الماضى ، وكانت هذه الاختيارات ذات طبيعة من نوع يجعل المجتمعات أو المجموعات التى جعلت الاختيارات أقوى عسكريا واقتصاديا من تلك التى لم تكن فى مركز يسمح لها بالاختيار ، أو التى لم تستطع ذلك لسبب أو لآخر •

ان نوع التكنولوجيا الصناعية كالتى تطورت فى الغرب ابان المئتى عام الماضية لم يقتصر على ايجاد صعوبة فى التفكير فى أى بدائل بسبب ضخامة القوة العسكرية والاقتصادية التى أعطتها لهذه الأمم ، بل أيضا بسبب الهيبة التى بلغت حد الارتباط

بها لهذه الأسباب ٠ ويمكن أن يلاحظ فى هذا السياق أن الدول المعروفة بالاشتراكية لم ترفض أو تعدل نوع التكنولوجيا الصناعية المتطورة فى الغرب ، بل على الأصح وأصلت اسرافا فى المحاكاة دون تفكير فى البدائل الأكثر انسانية وملائمة للطبيعة البشرية نسبيا بلغة المعيشة البشرية ٠ والفارق الوحيد الذى بحثوا عنه وأكدوه كان فى مجال التنظيم السياسى الاجتماعى الذى أمكن فى رأيهم أن يحقق الامكانيات التى أتاحتها الثورة الصناعية ٠ والعلاقات بين تكنولوجيا الانتاج وتكنولوجيات النظام السياسى الاجتماعى من ناحية ، وعلاقات كلتيهما بنماذج المعيشة ذات المعنى من ناحية أخرى . قلما كانت موضوع اهتمام معزز فى الشرق أو الغرب ٠ والموقف أشد تعقدا لأن كلا من الدول الاشتراكية وغير الاشتراكية لها فائدة ثابتة فى تصدير نوع التكنولوجيا الصناعية التى طورتها الى دول العالم الثالث ، بدلا من مساعدتها على تطوير بدائل أكثر ملاءمة لحالتها ٠

وتكمن الوثاقة الفلسفية لكل هذا فى أن العلم ٠ وان كان من الناحية النظرية محايدا ازاء جميع القيم باستثناء تلك التى تنتسب جوهريا الى مجالها الخاص ، يجب أن يكون قادرا على أن يستخدم فى تطوير مختلف انماط التكنولوجيا الملائمة لمختلف الغايات ضمن التقييدات الواسعة التى فرضها تركيب المعرفة ، ولا يتصادف فى الحقيقة الواقعية أن يكون كذلك ٠ انه يميل الى أن يتحدد كثيرا جدا ، لا بواسطة ضرورات الظروف التى تطورت فيها أصلا ، بل أيضا بتلك الأشكال الخاصة بها ، التى تساعد على بناء تركيبات الهيمنة الاقتصادية التى تنزع الى اقصاء تلك التى لا تفعل هذا ٠ واذن فهناك نوع من قانون جريشام فى مجال التكنولوجيا ٠ حيث الردىء يطرد الجيد ، مفترضا بطبيعة الحال أن ذلك الذى يؤدىء الى هيمنة رجل واحد أو مجموعة أو شعب على أخرى شىء غير مرغوب فيه جوهريا على أساس القيم التى تضمرها ٠ والبحث عن بدائل غير زائفة فى مجال التكنولوجيا الصناعية وأشكال النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على المقياس العالمى ، كما يتجسد فى مشروع « نماذج النظام العالمى » وجريدة « البدائل » التى نشرت باشراف رياسة تحرير راجنى كوثارى العالم السياسى الهندى الشهير ٠ يعتبر خطوة سارة فى هذا الاتجاه ٠ ولكن ما لم يصبح الشعور بالحرية فيما يتعلق بابتكار واحكام التكنولوجيات البديلة وأشكال التنظيم فانه يصبح مسيطرا كذلك على مدى واسع بين أهل الفكر . كالشعور بالحرية فيما يتعلق ببناء النماذج البديلة فى ملاحقة المعرفة ٠ وهناك تشابه قليل فى التفكير بلغة البدائل التى تصبح جزءا من المناخ الفكرى فى أيامنا ، بل أكثر من هذا أن المطلوب تحليل مفصل لحياة التكنولوجيات وأشكال النظام وفكرة حاسمة عنها على أساس وجهة نظر منوعة وواسعة عن الانفاق وما يدره من فائدة ٠

ومع ذلك كان يمكن أن يكون الموقف أكثر بساطة لو أن دور التكنولوجيا كان

محددا لمجال الانتاج فقط . أو بمعنى موسع لأشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى . ومع ذلك فمثل هذا لا يتصادف أن يكون هو الحال . والتكنولوجيا المعقدة والتقنمية أكثر ما تكون مطلبا للسعى وراء المعرفة فى هذه الأيام . كما هى لأغراض الانتاج أو الدفاع أو النظام الادارى . ومن ثمة فان الفوائد الادراكية نفسها تصل الى املاء تطور الفائدة التابتة فى انتاج نوع من التكنولوجيا المعقدة التى يمكن أن يوجهها جهاز صناعى من نوع معين وحسب . وتكنولوجيا الفضاء مطلب مثير ، لكون كثير من الدول . حتى الصناعية المتقدمة . كان عليها أن تختار الخروج من السباق بسبب الحاجة الى الموارد التى يتطلبها نوع التكنولوجيا المذكور . ومع ذلك فالقضية الأكثر عمقا تتعلق بالتساؤل هل القيم التى تستلزمها متابعة المعرفة العلمية يجب أن تحظى بالأسبقية على جميع القيم الأخرى التى على المجتمع أن يسعى اليهـا . أو التى يجب أن تكون على نوع ما من التوازن ، أو حتى تكون الواحدة ذات وضع أدنى من الأخرى . ويضاف الى ذلك أنها كمعرفة ، أو على الأقل كجزء كبير منها ، تتحول الى تكنولوجيا التى يحاول بها الرجال والمجتمعات تحقيق مختلف غاياتهم ، ويصبح الزاميا تحديد الاتجاهات التى يمكن أن يتولاها البحث ، وبخاصة حـين يتصادف أن يكون معظمها عالى النفقة ويحتاج الى تمويل كبير من الموارد العامة التى كان يمكن أن توجه الى فوائد بديلة . ويمكن أن يكون هناك قليل من الشك فى أن البحث عن المعرفة له قيمة فى ذاته ، ولكن حين تبدأ حاجته الى موارد ضخمة لمواصلته، وحين يمكن أن يتخذ اتجاهات كثيرة تصبح مشكلة الاختيار ضرورية وصعبة معا .

ومبدأ الوسيلة والغاية الذى نفكر فيه فيما يتعلق بالمشكلات المتعلقة بالعلم والتكنولوجيا والقيم ، وان كان ملائما لأجزاء كبيرة ولمعظم أنواع التكنولوجيا ، قلما يمكن ان يوفر التقدير العادل لها جميعا . والواقع أن مبدأ الوسيلة والغاية لا يعانى من التنفيذ المشهور فقط . وهو أن الوسيلة ربما تأتى فى الوقت المحدد لتكون موضع رغبة . وتقوم بوصفها غايات بل ان التمييز أيضا فى كثير من المجالات لربما لا يكون مناسبا للتطبيق كلية . ولما كان كل فهم قد لا يكون من المجموعة العلمية فكذلك كل تقنية يمكن أن لا تكون تكنولوجية ، واذا كان لابد أن يقتصر التعبير فى ذلك على الذى يمكن فهمه جوهريا على أساس مبدأ الوسيلة والغاية وحده . ففى مجال الفنون مثلا من المعروف أنه بالرغم من وجود مثل هذا الشىء بوصـــفه تقنية فانه لا يؤدى مبدأيا وظيفته طبقا لهذا المبدأ . وحيث يعمل من المفترض أن يكون فشلا للفنان ، بل انتهاكا لقدسية وظيفته . ومع ذلك يمكن توسيع المصطلح « تكنولوجيا » لكى يشمل التقنية ، ويمكن تحرير فكرة تخطيط مبدأ الوسيلة والغاية . وان تم هذا فحينئذ يمكن اخراج التعبير من المحيط الأولى الذى كان يطبق فيه عادة ، ويوسع بحيث لا يغطى التقنيات المرتبطة بالفنون المختلفة ويتطور فى محيطها فحسب ، بل يغطى كذلك الفنون المرتبطة بالدين مثل اليوجا أو الزن أو التأمل فى ما وراء الخبرة البشرية .

ان التمييز بين تقنيات الفن والتقنيات المتعلقة بمختلف أنواع الدين والممارسات التأملية لا ينصب على أن الواحدة متعلقة بخلق شيء يمكن فهمه من الخارج فحسب ، في حين أن الآخر متعلق بخلق أو تحويل حالة من الوعي ، أو ربما تكون تلك التي يتعذر على آخر فهمها بصورة جوهرية ، أو على الأقل بالطريقة العامة كالأول · ويكمن الفارق الأعمق على الأصح في أنه بينما تظل التقنية في حالة الفنون متكاملة مع العمل النهائي للابداع حتى اذا كانت غير ظاهرة على نحو كامل كأنها استغرقت واندمجت تماما في العمل نفسه ، وتظل في حالة الدين دائما وأساسيا غير متعلقة بالحالة التي ينشد تحقيقها · والفن بدون تقنية غير قابل للتفكير ، والدين من ناحية أخرى بدون شعيرة ليس غير قابل للتفكير فيه وحسب ، بل هو على الأصح انكار له أساسا . وينكر الدين نهائيا كل التقنية ، بل كل الموضوعية مهما تكن ، والوضع الموضوعي من بعض النواحي هو اساس الدين كله فهو لا ينكر مطلق امكانية أي دين آخر وحسب ، بل يرفض أيضا حقيقة فعل هذا الانكار ، ولذلك لا يعبر حتى أضعف حقيقة روحية لهذا الآخر من خلال قرار انكار وجوده أو رفضه ·

ان العلاقات المختلفة بالزمن في شكل مستقبل كل من العلم والتكنولوجيا قد أشير اليها في بداية هذا البحث ، ولكن علاقة التقنيات بالزمن يتصادف أن تكون ذات نظام مختلف جدا في الفن والدين · والشيء المبتدع في الفنون له طبيعة كهذه ، بحيث اذا كان ناجحا يعزل جميع العلاقات بالماضي والمستقبل ، ويقصر انتباه المرء على الحاضروحده ، الذي يكون مليئا بذلك الشيء دون غيره ، ويعبر أداء أسمى للشعور الذي يتوقعه · وتكون حركة الزمن ساكنة أو بالأحرى متجمدة في اللحظة الراهنة التي تتألف من الشيء الغني منفصلا عن كل شيء آخر ، سواء في الحاضر أو الماضي أو المستقبل ، بل عندما يتألف العمل الفني اساسا من شيء في حالة حركة ، كما هو الحال في الموسيقى أو التمثيلية أو الرقص ، أو بعض الأعمال الحديثة التي تتحدى أيا من هذا التصنيف ، ويكون الهدف دائما ابراز هذا الجمود المحبوس الذي يجعل الشيء مستقلا وكاملا في نوعه · ويصبح هذا حين يستدعي عمل الفن في تركيباته ، واعيا أو غير واع ، « الزمن المفقود » ، أو ابداعات أخرى من الأزمان الماضية · وكذلك، حتى لو سرح الخيال وافسح المجال للابتذال فان عمل الفن يبقى في زمنه المنطوي على ذاته ، ويطالب برفق أو باصرار أن يعامل بالمثل ·

والزمن في الدين من ناحية أخرى لا يكون ساكنا أو متجمدا ، بل يبحث عن الغائه كلية · ويبقى عمل الفن في الحاضر ، وينفصل الحاضر عن كل شيء سواه ، منعزلا ، ومكتفيا بذاته ، وذا شأن ذاتي · ومع ذلك فان ما ينشده الدين فقدانا كاملا لمعنى الحاضر ، ولكنه يبتلعها جميعا في فوريته ، وبالتالي لا تسود فيه تفوقات الحاضر والماضي والمستقبل ، ولا يوجد زمن ، هذا هو الفارق الاساسي بين الفن والدين ، ويمكن الى حد بعيد تعليل الدور المختلف الذي تقوم به التقنية في الاثنين في علاقاتها ·

ان العلاقة بالزمن هى قلب علاقة الرجل بالقيم · وأنواع المعرفة المختلفة أيضا ذات علاقة حميمة بما يريد الرجل عمله بتلك المعرفة ، القيم التى يريدها واقعية فى نهاياتها ومن خلال مساعدتها · وتجسد الانواع المختلفة من التقنيات والتكنولوجيات فى ذاتها نتائج الحوار بين المعرفة والقيم بصورة واقعية ظاهرة ، ولذلك فان كثيرا من التكنولوجيا يشبه عمل الفن ، ويكمن معناه وحده كلية خارج ذاته · وبوصفه رجلا أيضا يتكون من جسم وعقل معا ، وربما من شيء أكثر من العقل ، ويعيش فى الزمن وخارج الزمن على السواء ، وستكون كل أنواع التكنولوجيا والمعرفة ضرورية وهامة له دائما · وربما يمكن تمييز الثقافات والشخصيات بسيطرة نوع واحد على الأخرى ، ولكن الأنواع الباقية تكون مستعدة دائما هناك لتصل الى المقدمة وتجعل وجودها محسوسا فيما يتعلق بالأخرى ·

ومع ذلك فان الموقف لا يكون راكدا مطلقا لوقت طويل ، فهو يتغير دائما مع كل زيادة فى المعرفة السببية وكل كشف لتقنية جديدة ، بل بصورة أكثر اثارة مع كل ادراك لقيمة جديدة · ان الوقت الحاضر عصر تسيطر عليه تقدميات فى المعرفة العلمية ، بناء على ذلك ، ونتيجة طبيعية لتغيرات فى تكنولوجيات الانتاج ، وأشكال من التنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ولكن تغيرا قليلا فى وجهات النظر عن القيمة التى فرضتها فى ذلك الحين اعتبارات عالمية وبيئية قد تغير الموقف برمته بطريقة مختلفة جذريا · وعلاوة على ذلك فمهما كانت الفوارق جذرية فان المعرفة السببية مع تكنولوجيتها الملازمة ستكون دائما وثيقة الصلة بالانسان ، بقدر المعرفة غير السببية مع التقنيات الملازمة للتخلص من الماضى والمستقبل والمعيشة فى حاضر ذى معنى منعزل عن الجانبين معا ، أو للتغلب على الزمن ومحوه تماما ·





الغجر ومشكلة التثاقف

المقال فى كلمات

تردد الحديث فى الآونة الأخيرة عن ظاهرة عامة أطلق عليهـــا اصطلاح « التثاقف » ، ويقصد به التأقلم أو التكيف الثقافى الذى يفضى الى رفع مستوى فرد أو جماعة أو شعب ، وبعبارة أخرى هو تبادل ثقافى بين جماعات او شعوب مختلفة ، وبمعنى أخص هو تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما • والظاهرة بهذا المعنى ليست شيئا جديدا ، اذ أننا نجدها واضحة كلما تعمقنا فى دراسة تاريخ الشعوب والحضارات القديمة • وليس من شأن التثاقف أن تقضى ثقافة شـــعب قوى ، أو ثقافة شديدة التقدم والتطور ، على ثقافة شعب ضعيف أو ثقافة متخلفة ، فتمحوها من الوجود ، ولكن المقصود به هو تبادل المعارف والفنون والعادات والأخلاق بحيث يستفيد الأطراف كلهم ، وبخاصـة الطـــرف الضعيف المتخلف •

ويحدثنا هذا المقال حديث البحث والتحليل والارشاد عن مشـــكلة طريفة من مشكلات التثاقف تتعلق بالغجـــر وهـــم شـــعب بدوى متجول منتشر فى معظم أرجاء العالم ، فى جماعات صغيرة ، ويزيد تعداده الكلى على مليون نسمة ، وهم من أصل هندى شرقى يتكلمون لغة هندية ايرانية ، ويتمسكون بقوة بعاداتهم وتقاليدهم الخاصـــة ، ويعتمدون فى

الكاتب : فرانسواز كوزانيه

حائز على الليسانس فى الفلسفة من جامعة باريس وعلى ليسانس الآداب من جامعة مدريد ، وعلى درجة الدكتوراه من جامعة ستراسبورج • له أبحاث عن مشكلات التفاعل الثقافى بين المدنية الأسبانية وأقلية الغجر . كما أجرى دراسات فى الانثروبولوجيا الثقافية فى أكسفورد وفى جامعة لفربول على منحة من المجلس البريطانى • ومن مؤلفاته :
الأساطير والتقاليد الدينية للغجر (١٩٧٣) ، دراسات فى ديانة وزواج الغجر •

المترجم : أحمد رضا

مدير بالادارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا • قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والقانونية والآثار •

معيشتهم على ممارسة بعض الحرف البسيطة والتجارة ، وبخاصة مع سكان الأرياف • ويتبع الغجر دين الدولة التى يعيشون على أرضها ، ويتكلمون اللغات المتداولة فيها الى جانب لغتهم الأصلية • ولا ريب فى أن هؤلاء الغجر الرحل قد اكتسبوا الشيء الكثير من ثقافات البلاد التى نزحوا اليها وعاشوا فى أقاليمها • ولكنهم تمسكوا مع ذلك بعاداتهم وتقاليدهم : باحترامهم لأسلافهم وموتاهم ، وأنسابهم ، وايمانهم بالمعتقدات الخرافية التى ورثوها عن أجدادهم ، وتمسكهم بحريتهم واستقلالهم ، فلم يذوبوا بالكامل فى الشعوب التى تعايشوا معها ، ولم يفقدوا شخصيتهم المتميزة •

غير أن ثقافتهم هذه أصبحت مهددة بانتشار المدنية الحديثة ، وتضاءلت فرص معيشتهم على هامش الحياة الريفية أو الحضرية ، وتأثرت عاداتهم وتقاليدهم بانتشار التعليم الحديث وتطور وسائل الاعلام الجماهيرية ، وأصبحت على وشك الفناء •

ويحاول المقال أن يتفهم ظروف هؤلاء الناس فى الآونة الحاضرة بعد أن تناول بالتحليل أحوالهم المعيشية ومقومات شخصيتهم فى الماضى القريب ، مركزا عنايته بنوع خاص على حياة طوائفهم فى اسبانيا حيث تعمل السلطات المسئولة على تحسين ظروفهم المعيشية مع الاستفادة من تراثهم الفني والأدبى • والهدف الأخير من المقال هو رسم الخطة التى ينبغى اتباعها للحفاظ على شخصية الغجر والاستفادة من فنونهم وخصالهم الجميلة ، وذلك فى اطار الحضارة الصناعية الحديثة •

يطرح عصرنا الحاضر ، فى كل الأنحاء تقريبا ، مشكلة بقاء الأقليات العنصرية . وقد استشعر الكثير من هذه الأقليات أصالتها (الكامنة فى الكثير من الأحيان فى الفنون الشعبية) ، وهى تواجه سلطات سياسية مركزية تعمل على هدم النزعات الثقافية الذاتية ، وراحت تسعى لاقامة توازن جديد مع الثقافة السائدة ، وذلك بأن تستكمل المقومات الاساسية لشخصيتها ، أو بأن تدخل عامدة فى مرحلة مضادة للتثاقف ، تتخذ فيها موقفا من التحرر السياسى ، على غرار الشعوب التى كانت مستعمرة فيما مضى .

ومن بين هذه الأقليات التى توشك ثقافتها أن تنقرض يشكل الغجر حالة طريفة للغاية فبعد أن هلك منهم قرابة خمسمائة الف فى معسكرات الابادة النازية بدا لهم أن ثقافتهم نفسها مهددة تهديدا جذريا ، وأنهم قد دخلوا فى مرحلة جديدة من التثاقف ، من شأنها أن يستوعبهم المجتمع الغربى الصناعى الحضرى . غير أن المأساة فى مثل هذا الاستيعاب هى أنه لا يخضع فى أغلب الاحوال لأى تنظيم أو تخطيط ، ولكنه استيعاب فوضوى ينتهى بهذا الشعب ذى الثقافة الأصيلة التى تستبطن قيما يوشك عالمنا الحاضر أن ينساها الى الهبوط الى مستوى البروليتاريا ، أن لم نقل الى حالة التشرد .

وازاء هذا الخطر ، والتهديد بهلاك التراث الثقافى ، أجرى الكثير من محاولات الانقاذ فى نواح شتى . غير أن هذه المحاولات كانت فى أغلب الأحيان محاولات خرقاء ، تصدر عن نزعة عرقية كاذبة ، قد تكون نتيجتها ايجابية على المستوى الاجتماعى ، مستوى المعيشة نفسها ، ولكنها مع ذلك سلبية بالنسبة للأصالة الثقافية . ولذلك تتبدى مشكلة بقاء ثقافة الغجر فى وقتنا الحاضر ذات طابع ملح عاجل . فاذا أريد حل هذه المشكلة بكيفية ايجابية ، بالاتاحة لهذا الشعب أن يحيا حياة كريمة فى عصرنا الحاضر ، مع صيانة جوهر ثقافته ، فلا بد من تحقيق ذلك عن علم وخبرة ، والعناية بتجنب حلين مفرطين : أولهما اندماج الغجر اندماجا تاما فى المجتمع الحديث – حتى مع العناية بأن يتم هذا الاندماج دون الاضرار بمصالحهم – ففى هذا الحل موت بطىء ولكنه أكيد لثقافة الغجر ، وثانيهما صيانة اسلوب الحياة الغجرية ، بكيفية فولكلورية غير متزامنة مع طابع الحياة العصرية ، تفقد مع ذلك كل اتصال بالحياة الواقعية ، لأنه لا يمكن تصور الأصالة الغجرية الا فى موقف تثاقفى تجرى فيه المبادلات الثقافية مع العالم المحيط .

وتستهدف الصفحات التالية الاحاطة بالمشكلة المطروحة عن مثل هذا التثاقف الايجابى الخاضع للرقابة . غير أنه لما كان مثل هذا المشروع بلا معنى اذا لم يؤخذ فى الاعتبار نوع التثاقف السابق الذى تميز به مجتمع الغجر فانه لا مناص من أن نذكر أولا سماته الرئيسية . وان نجاحه التاريخى النسبى ، رغم طبيعته الوقتية ، لحقيق بأن يزودنا بمعلومات قيمة ذات فائدة للمستقبل .

١ – ثقافة الغجر التقليدية

هناك حقيقة اجتماعية تسيطر على هذه المشكلة كلها . ولم يكن عالم الغجر ، رغم الظواهر ، يعيش فى قمقم ، فى عزلة تامة ، بل كان على الدوام فى موقف تثاقفى ، أى على اتصالات وتفاعلات متبادلة مع المجتمع غير الغجرى ، بل يمكن القول انه قد

انبنى ثقافيا خلال هذه العملية ، وأجرى الكثير من التسويات والاختلافات والتوفيقات • ويتجلى ذلك اساسا فى نمط البداوة الذى يميزه •

وما أن يذكر الانسان حياة الغجر حتى ينبثق فى ذهنه حياة البداوة والترحال التى يعشونها • ولكن المهم هو فهم العلة فى صمود هذه الحياة فى وجه كل شىء ، وسط بلاد خبرت الاستقرار ، كمبدا اساسى لها ، منذ قديم الزمان • وفى مقدورنا، اعتبارا من حياة البداوة هذه ، ان نحاول فهم ثقافة الغجر من باطنها •

كانت هذه البداوة أول كل شىء فرضا حيويا على الغجر • فالواقع أنهم بعد أسفار طويلة عبر الشرق الادنى ووسط اوربا ، تخللتها توقفات طويلة ، وصلوا الى اوربا فى مستهل العصور الحديثة (فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر)، فى صورة فريدة • صورة غزو ضعيف من حيث الكم ، وسلمى بالضرورة لعدم قدرتهم على اقتطاع جزء من اى اقليم بالقوة •• وفى عالم لم يزل فى الاغلبية العظمى منه ريفى الطابع ، لم يكن ليخطر لهم ان يبحثوا عن اقليم خال ليشغلوه • وفضلا عن ذلك فان غرابة طرازهم العنصرى ، ولغتهم ، وطبائعهم • كانت تميزهم بانهم دخلاء، بل غير مرغوب فيهم • وكانوا اخر موجه من الغزوات التى تدفقت على اوربا وشكلت شعوبها ، فقد أقبلوا فى فترة متأخرة للغاية ، فى عالم لم يعد لهم فيه مكان •

وكانت نتيجة مثل هذا الوضع تبنى أو بالأحرى مواصلة طراز خاص من البداوة ، نجح معهم حتى ذاك الحين ، طراز سميناه « البداوة الطفيلية » (ولم نضمن هذه النعت ايه دلاله محقرة) • والواقع أن معظم الشعوب البدوية تعيش أساسا معتمدة على نفسها ، وتمارس بوجه عام الصيد وتربية الماشية فى أقاليم يعترف لهم بشكل ما بحق شغلها • ولذلك تقوم الروابط الاقتصادية التجارية التى يمكن أن يوثقوها مع الاهالى المستقرين على الاعتراف المتبادل بقسمة اقليمية أو على حقوق عرفية بالصيد ورعاية الماشية فى أقاليم معينة • أما بالنسبة للغجر فلم يكن الأمر كذلك ، لأنهم لا يزالون تربية الماشية (فيما عدا بعض الاستثناءات) اذ لا يملكون أراضى معترفا لهم بحق استغلالها ، ومن ثم لم يكن لهم سوى اللجوء الى نمط من العلاقات الخاصة مع الشعوب المستقرة التى يلتقون بها ، ويشكل هذا النمط غرابة التثاقف التقليدى الذى جرى للغجر ، فهو نمط من علاقات اقتصادية عرضية مع العالم الريفى الذى يحف بهم • خلاصة القول أن الغجر كانو فى حاجة ، لكى يعيشوا، الى نوع خاص من روابط الانتاج والمبادلات مع عالم الفلاحين الأوربيين •

ونتيجة لذلك ظهر الكثير جدا من صيغ العلاقات الاقتصادية التى يكشف تنوعها عن قدرة الغجر على الابتكار والتكيف ، مع الاحتفاظ بشخصيتهم • ولا شك أنه كان فى استطاعتهم أن يؤجروا قدرتهم على العمل بأن يضعوا أنفسهم فى خدمة الاشراف المحليين (وقد فعل ذلك بعض جماعاتهم) ، وبذلك يصبحون حتما أفرادا مستقرين، ويذوبون على مهل فى المجتمع المحيط بهم •

بيد أن كبرياءهم الطبيعية كانت تحول بينهم وبين هذا السلوك • فهم ،منذ أن خرجوا من الهند ، من عدة قرون خلت ، قد اكتسبوا عادات الترحال والاستقلال ، أى الحرية ، وتذوقوا مزياها ، حتى لم يعد فى وسعهم التخلى عن تلك الأنفة التى يستشعرها كل بدوى حيال أى شخص مستقر لاصق بأرضه ولذلك اختاروا المبادلات الاقتصادية التى من شأنها صيانة استقلالهم ، ومساعدتهم فى الوقت نفسه على كسب

عيشهم ، مبادلات قائمة على انتاج يمكن أن يكون موضوعا للتبادل فى عالم الأرياف فى ذلك الأوان . ومن ثم زاول الغجر العديد من الحرف التقليديه الصغيرة ، من قبيل تبييض أوانى الطبخ (النحاسية) ، وصناعة السلال ، وصنع الاشياء الصغيرة المستعملة فى المنازل ، وبيع السلع بالقطاعى ، من دار الى دار ، وتجارة الخيل ، وعرض ألعاب الدببة ، والطب الشعبى ، والبيطرى ، والفرق الموسيقية التى تحيى أفراح القرية ، والتكهن بالمستقبل ، الخ . وتخصصت كل جماعة من الغجر بعامة فى فرع من هذه الأنشطة .

ولهذه الأنشطة مزايا لدى المستهلك الفردى الذى لم يكن فى حاجة الى الانتقال لينتفع بها ، فكان يرتضى عن طيب خاطر وجود حياة بدوية الى جواره ، ومن ثم كان يتقبل هذه المبادلات ، وخاصة لأن الغجر كانوا بارعين فى ابداء بعض المشاعر ، كالرحمة والشفقة ، وبالأخص تلك الجاذبية التى تتسم بها حياة غريبة وغامضة بنوع ما تثير شعورا بداخله بعض الخوف .

والواقع أن الغجر برعوا فى تصوير أنفسهم على هذا الوجه . فنسبوا الى اشخاصهم أصولا خرافية ، وقدرات خارقة للطبيعة (كاستخدام السحر فى ايقاع الاذى ، أو رفعه ، والتكهن بالمستقبل ، والابراء بالطقوس السحرية) . ومن ثم كانوا يؤثرون حتما فى نفس الفلاح الساذج . لذلك يمكن القول بأن هذه البداوة طفيلية تصحبها مبادلات ومزايا . ولا يجوز اذن أن نتصور الثقافتين الغجرية والغربية التقليدية ، منفصلتين ومنعزلتين احداهما عن الأخرى تماما . والواقع أنه كان بين الثقافتين تفاعل مستمر ، فالأولى مبنية ديناميكيا تبعا لحاجات الثانية الاقتصادية ، على أن تستثير هذه الحاجات وتحفزها .

وقد أدت هذه البداوة الطفيلية بالضرورة الى نتيجة خطيرة وحاسمة بالنسبة لتكوين جماعات الغجر ، أثرت تأثيرا عميقا فى ثقافتهم : فلكى يمارس هؤلاء الغجر المبادلات الاقتصادية الضرورية لبقائهم كان لزاما عليهم أن يتنقلوا فى رقعة من الأرض واسعة بدرجة كافية ، ولكنها رقعة واحدة لا تتغير بوجه عام ، ذلك لأنه من مصلحتهم ، فى مواجهة ما يشعرون به من الارتياب فى حياة لا أمان فى مستقبلها ، أن يضمنوا وجود عملاء معروفين وموثوق بهم ، اعتادوا مرور الغجر عليهم بصفة دورية ، ولكنها ليست أكثر من اللازم حتى لا يسأموا منهم . وكان لابد أن تتمركز مثل هذه البداوة ، أى تنحصر فى اقليم معين ، فى نوع من « المصيد الخاص » لجماعة معينة من الغجر ، يتعين على سائر جماعاتهم أن يحترموه . ثم ان هذا التمركز هو الذى أتاح منذ القرن الماضى حصول معظم الغجر على جنسيتهم (باستثناء بعض الجماعات الكثيرى الترحال ، الذين لهم صفة دولية حقيقية) .

وأدت هذه الضرورة عندئذ ، بالنسبة لكل جماعة من الغجر تصل الى بلد ما ، الى أن تلتزم بأن تجد لها منطقة تلائم بداوتها ، ولم يشغلها أحد قبلها ، الأمر الذى تمثل فى خاصية مميزة لعالم الغجر ، ذلك أنهم يتكتلون فى رقعة واحدة من الأرض كما تفعل أغلبية الأقليات العنصرية فى بلاد أجنبية ، وانما يشكلون فى الواقع أسرا قليلة ، وقد تفرقوا أشتاتا ، وكأن قوة طاردة مركزية قد دفعتهم الى ذلك وانتشروا على وجه الأرض بصورة مستمرة ، فهم لا يشكلون الا أقل ما يمكن من

الكثافة فى الاقليم الواحد • ولذلك فان نجد فى الوقت الحاضر جماعات منهم فى كل أنحاء العالم ، رغم قلة عددهم ، نجدهم فى أوربا كلها ، وفى أفريقيا ، من شماليها الى جنوبيها ، ومن كندا الى « تيرا دل فويجو » ومن الأورال الى تخوم سيبيريا •

هذا الانتشار « الكوكبى » لعالم الغجر هو فى الواقع سمة نموذجية لثقافتهم، أملتها الطبيعة الخاصة التى تميز بداوتهم • وفضلا عن ذلك فانه فى حين أن أكثر الأقليات العنصرية الأخرى التى استقرت فى جماعات ، واتخذت لنفسها بدرجة ما سمات الثقافة المحيطة بها ، تبقى على وحدتها وهويتها ، وتحافظ على لغتها ، وعاداتها فى نطاق أسرها ، منتسبة الى مسقط رأسها ، الى وطنها البعيد ، ولو أنها قد فقدت استقلالها (كما فى حالة الأرمن) ، الا أن الأمر يختلف عن ذلك بالنسبة للغجر • فالواقع أنهم يجهلون أصلهم ، والعلم الحديث وحده ، وبالأخص علم اللغات، هو الذى ساعد على اثبات أنهم خرجوا من الهند • أما وطنهم الوحيد فهو الطريق ، بل انهم لا يملكون الأرض التى يمارسون عليها بداوتهم المحصورة ، ولكنها ملك الأهالى (غير الغجر) ، وهم دائما على أهبة مغادرتها لتجربة حظهم فى أنحاء أخرى •

نفهم اذن انه اذا كانت ثقافة الغجر قد بقيت محفوظة بقدر كبير من الأصالة الى عطرنا الحاضر فانما يرجع ذلك الى أنها قد تاصلت فى بعض القيم الأساسية التى لم تكن البداوة سوى اسلوب لحفظها ، اذ لما كانت هذه الثقافة مستقلة ، غير مرتبطة بأية أرض ، أو حتى بفكرة الأمة ، فانها ترتكز أساسا على مبدأ الولاء للتقاليد واحترامها • وأخيرا فان العامل الذى يميز كل غجرى حقيقى هو « المحافظة بقوة على العرف » ، لدرجة أن التهاون فى مثل هذا الولاء يشكل مصدرا للكثير من الخصومات• فمن جماعات الغجر من لا يعترف بصفة «الغجرى» لجماعات فرطت فى التقاليد التى تميزهم • وعلى ذلك يوصف الشخص بأنه غجرى تبعا لسلوكه قبل كل شىء ، أى بأخلاقيات نوعية صارمة •

وفى سبيل البقاء فى نمط من الحياة ، مستقل وغير مأمون الى حد بعيد ، وفى تشتت لا تعتمد معه الجماعة الا على نفسها ، وتزداد معه خطورة الاستسلام لعدوى المؤثرات الخارجية ، تقضى المطالب الأخلاقية الأساسية بتماسك الجماعة حول الواقع الاجتماعى الثابت الوحيد ، الا وهو « النسب » ، فهو الذى يحكم قواعد الزواج والمصاهرة (كرابطة القرابة ، على سبيل المثال) ، ويعطى الفرد كيانه الاجتماعى • والواقع أن الغجرى لا وجود له فى أعين أقرانه الا بحكم نسبه الذى يضفى عليه اما احتراما وحظوة واعتبارا ، واما على العكس من ذلك احتقارا ، تبعا للذكرى التى خلفها أجداده •

هذا التماسك الذى يضم الجماعة حول النسب وأحكام التقاليد قد ولد عند الغجر الهيئة الاجتماعية الوحيدة ذات الطابع السياسى ، « الكريس » Kris وهى من قبيل المحكمة أو مجلس الحكماء ، تفصل عند قيام نزاع فى مدى مطابقة الحالة للتقاليد • والأمران الرئيسيان اللذان يحتمل أن يثيرا الخصومات والمنازعات هما العمل والمرأة • أما بالنسبة للعمل فالأمر يتعلق أساسا باحترام الاقليم الذى

استغله قبلا غجر آخرون ، مما يتطلب توزيعا جديدا لنوع الانتاج فى الاقليم نفسه. وأما بالنسبة للمرأة فان لها فى عالم الغجر دورا حاسما ، فهى ضمان استمرار النسب ، أو نشأة نسب جديد ، وعن طريقها تتكون روابط القرابة . وتتجلى أهميتها فى القواعد الصارمة الخاصة بالعلاقة الجنسية ، وبالأخص الكثير من المحرمات المتعلقة بالدنس ، والقيمة المرتبطة ببكارة زوجة المستقبل . وعلى ذلك فلهذه القواعد دور سياسى غايته حفظ تماسك الجماعة عن طريق النسب ، ودور اقتصادى غايته كفالة توزيع المهام والأنشطة النوعية على الذكور والاناث . وتلقى الانتهاكات فى هذا المجال عقوبات صارمة ، اذ أنها تضر بوحدة الجماعة . ثم أن اهتمام الغجر باستمرار التقاليد قد حملهم على ممارسة نوع صارم من الزواج اللحمى (الزواج بين أفراد القبيلة الواحدة) ، فلا يتردد بعض الغجر المقيمين بأمريكا ، مثلا ، فى العودة الى أوربا للزواج من فتاة غجرية تنتمى الى جماعة معروفة بكرم المحتد ، أو تتصل بهم بوشائج القربى ، حتى ينشئوا بها نسبا طيبا .

وثمة عنصر آخر فى الثقافة الغجرية ، لا يقل أهمية عن سائر العناصر ، ويرتبط هو أيضا ارتباطا وثيقا بالبداوة ، وبنمط من العلاقات الاقتصادية التى تتولد منها ، ذلك هو الدين ، أو بعبارة أصح التدين الغجرى . ومن المؤكد ، دون أن نشرح هذه المسألة بالتفصيل ، أو نناقش التفسير الذى يمكن ابداؤه لوظيفة الدين كبنية فوقية ، أن الدين له دور كبير فى حياة الغجر . ولننظر فى أى شكل يجرى ذلك .

وثمة حقيقة عامة يجب ابرازها فورا ، وهى أن الغجر اعتنقوا المذهب الدينى السائد فى البلد الذى يمارسون فى اقليمه بداوتهم المحدودة (الاسلام أو مختلف المذاهب المسيحية) . وذلك أيضا من أجل البقاء . اذ لما كان الغجر قد أقبلوا كغرباء فى البلاد الغربية المسيحية (أو فى المناطق الاسلامية ببلاد البلقان) حيث تعتبر الوثنية أسوأ ضروب الخزى ، كان من مصلحتهم اعتناق دين الاقليم ، وخاصة أن التعميد كان هو الاجراء الذى تتميز به شخصية المسيحى وقتئذ .

ولا يجوز أن يعزب عن البال أنه لم يكن فى خلفية الوجود الغجرى أمن على مستقبل الأيام . وكان أسلوب حياتهم الخاص ، وغرابتهم ، والقوى السحرية التى تنسب اليهم ، وغموض أصلهم ، كل ذلك قد جلب عليهم مالا يحصى من ضروب النقمة والاضطهاد ، وكثيرا ما طردوا من مكان الى مكان ، وحرموا من امكانيات المبادلة التجارية ، فكان الانتماء الى دين البلد ضمانا رئيسيا لهم . هذا الانتماء هو وحده الذى يمكن أن يضفى عليهم الحد الأدنى من ثقة الغير بهم ليستطيعوا اقامة علاقات مع السكان المستقرين ، وينالوا بذلك نوعا من الضمان الاجتماعى ، وانا لنعلم رغم ذلك ، قسوة النزعة العنصرية الغربية ضد الغجر ، التى أفضت الى الابادة الجماعية الهتلرية (وهناك فى هذا الصدد شبه كبير بين مصير الغجر ومصير اليهود) ، والمضايقات الادارية ، والرقابة البوليسية اليومية (وكان يوجد فى فرنسا حتى وقت قريب نظام يقضى بالرقابة المنتظمة عن طريق البطاقة الشخصية) ، بالاضافة الى وقتية التصريح للبدو بالتوقف فى الطرقات ، وكان التوقف محظورا عليهم فى الغالب .

كان هذا الانتماء الدينى الرسمى عنصرا جوهريا لهذا الشكل من التثاقف التقليدى الغجرى ، بالاضافة الى عنصر دينى آخر هو بمثابة قاعدة قومية للعقيدة الدينية ، تتركب من معتقدات شتى . هذه المعتقدات ذات النزعة « الحيوية » (١)

نجعل الغجرى فى نوع من المشاركة الدائمة مع عالم غير منظور ، آهل بالعديد من الأرواح ، الطيبة والخبيثة ، وقوى الطبيعة الغامضة التى يمكن استمالتها بطقوس سحرية • وهنا أدى التثاقف الى ضرب من تعايش المعتقدات المسيحية مع هذا الأساس « الحيوى » عن طريق اعادة تفسير كل عنصر بعنصر آخر • وفى طقوس التغريم الخاصة بالتعمير ، وطقوس الجنائز بنوع خاص ، أمثلة عجيبة لعملية التفسير التثاقفى هذه •

وهكذا كان من مصلحة الغجر ، حيال سكان ريفيين سذج ، لم يزل فى نفوسهم معتقدات قديمة راسخة ، وخرافات وثنية كبتتها المسيحية ؛ أن يظهروا لهؤلاء الريفيين أنهم يتمتعون بقدرات غامضة تثير مشاعر الاحترام والخوف • ومن شأن قدرة الغجر على استخدام السحر فى القاء الأذى ، والتكهن بالمستقبل ، وممارسة شعائر الابراء على حيوان المزرعة ، أن تكسبهم اعتبارا يؤهلهم لدخول عالم الأرياف وييسر لهم المبادلات الاقتصادية مع سكانه •

وهكذا نشأ فى الفنون التصويرية والآداب الشعبية التصوير الجماعى للبوهيمى، أو الغجرى الذى ينبغى الاحتراز منه ، بشرط أن لا ينقلب عدوا ، تصوير أبرز بنوع من رد الفعل نفسية الغجر الملتزمين بالولاء لصورتهم هذه التى تساعدهم فى مهمتهم الاجتماعية • وفى هذا مثال واضح للتثاقف فى اطار اجتماعى محدود ، اطار الريف التقليدى الذى يشكل الغجرى فى نطاقه شخصية متميزة بمسميات منوعة • وفى هذا أيضا حالة تصلح بصورة جلية لتحليل الأبنية الاجتماعية فهل هى الضرورةالاقتصادية التى تقضى بها البداوة الطفيلية (علاقة قوى الانتاج) التى كانت أصل مثل هذا التطور فى الآراء الدينية المعتبرة عندئذ مجرد أبنية فوقية ، حسب التفسير الماركسى؟ أو لعله بالأحرى وجود مذهب الحيوية المادية الأصلية ، والنزعة الدينية الغجرية ، الذى يسر مثل هذا الاختيار الاقتصادى وجعله مثمرا حسب التفسير الفيبرى (نسبة الى ماكس فيبر) ؟

ولنذكر سمة أخيرة من سمات ثقافة الغجر ، ذات أهمية فى حديثنا هذا ، وهى « جبرية » عميقة ، أتاحت لهذا الشعب البدوى أن يواصل دون مبالاة ترحالا مستمرا، وأن لا يدع القلق يوهنه فى مواجهة مستقبل غير مأمون ، ومواقف وقتية غير محققة ، وعندما نفهم ما قد تعنيه هذه الحياة الرحالة المجردة من أى ضمان ، التى تعتمد على العلاقات مع بيئة عدائية فى الغالب ، أو متشككة على الأقل ، ندرك أن هذه الحياة لم تكن محتملة ان لم يدعمها نوع من الثقة الجبرية بالمصير ، ثقة متأصلة فى ولاء شديد بعادات الأسلاف وتقاليدهم • وتجلت مثل هذه الجبرية ، على سبيل المثال ، فى امتناع الغجر عن تزويد أطفالهم بتعليم حقيقى ، لأنهم يعتبرون الطفل ملكا صغيرا فى قلب الأسرة • فالغجرى يعتبر قدراته فطرية ، وأن عليه فقط أن يدعها تنمو بنفسها عن طريق الملاحظة والتقاليد التى تنتقل شفاهة من جيل الى جيل •

وتكشف ثقافة الغجر خلال هذه الملامح كلها عن أصالة عميقة ، وعن قدرتها على التكيف وتوثيق صلات تثاقفية مع ثقافة أخرى • هذه الثقافة الناتجة عن اتصالات مستديمة ، ولو أنها محدودة ومن نمط خاص بالمجتمع الريفى التقليدى تمثل مرحلة من التثاقف انتهت الى نوع من التوازن بين المجتمعين • ألم تزل هذه القدرة العريقة

---

(١) مذهب يجعل روحا لكل ظاهرة من الظواهر الطبيعية ، ويعمل على جعل هذه الظواهر ملائمة للبشر بوسائل سحرية : المترجم •

على التكيف مع عالم يختلف كثيرا عن عالمها قادرة على العمل فى الوضع الجـــديد المترتب على زوال العالم الريفى القديم الذى حل محله المجتمع الصناعى الحديث ؟ هذا هو ما ينبغى أن نتبينه الآن .

٢ ـ نحو تثاقف جديد

من السهل أن ندرك للحال المشكلة التى يطرحها عالم الغجر الحالى . اذ لمـــا كان هذا العالم يعيش دوما فى وضع تثاقفى ثابت نسبيا ، وهو الوضع الذى لخصناه آنفا ، لا فى عزلة كاذبة ، فان وضعه الحالى يشكل انقطاعا جذريا عن كل ذلك الماضى، يفضى الى اختلال شديد بالتوازن . بسبب أن الطرف الآخر الذى كان الغجرى يتعايش معه فى وئام لم يعد له وجود حقيقى . فقد استثار ظهور المجتمع الصناعى تحولا كبيرا فى داخل عالم الريف نفسه ، فهو لم يتضاءل كثيرا فى عدده فحسب (اصبح ١٠ الى ١٥ فى المئة فقط من تعداد السكان العاملين الآن) ، ولكن ما تبقى منه قد تغير تغيرا جذريا . وأصاب التصنيع المزرعة ، كما أدى ارتفاع مستوى المعيشة ، وتعميم التعليم؛ وتغلغل وسائل الاعلام الجماهيرية الى تغيير الحاجات ، وتوحيد العادات والأخلاق . وكانت نتيجة ذلك انفصام الرباط الاقتصادى والثقافى الواهى الذى كان يربط الغجر بعالم الريف ، ويفسر بداوتهم المحدودة الطفيلية بالملامح الثقافية التى تعتمد عليها . وفقدت كل الحرف الصغيرة التى كان يعيش بها الغجر لدى عملائهم الفلاحين عـــلة وجودها بعد أن محتها التجارة الحديثة ، وجوار المدينة مع ما توفره من امكانيـــات متاحة ، ولكن الغجر فقدوا بنوع خاص هالة غموضهم وقوتهم الخفية ازاء تغلغـــل التعليم فى الريف . وباختصار فان صورتهم انهارت ، وكان على بداوتهم أن تدور فى فراغ اذا أرادت أن تبقى الى الأبد . وبعبارة أخرى فان التحول الحديث الذى أصاب عالم الريف قد محا التثاقف التقليدى الذى كان يتيح لمجتمع الغجر أن يعيش بصورة ما على اتصال بهذا العالم . غير أن الغجرى لم يعد يجد نفسه فقط حيال عالم ريفى لم يعد فى حاجة اليه ، ولكنه أصبح بنوع خاص يواجه عالما لم يعرفه قط من قبل ؛ ولم تتعرف اليه ثقافته ، عالم التمركز الحضرى والعمل الصناعى .

وأصبحت معطيات المشكلة عندئذ ظاهرة لا لبس فيها ، فلم يعد للغجر ســـمات معروفة تميزهم قبالة عالم جديد بالنسبة اليهم ، يتعين عليهم أن يتصلوا به اذا أرادوا لأنفسهم البقاء ، عالم المجتمع الصناعى الحضرى ، فلقد عاشوا منذ مجيئهم الى أوربا فى نمط من التثاقف أتاح لهم سبل البقاء . فهل يتسنى لهم أن يجدوا نمطـــا آخر دون أن يندمجوا تمام الاندماج فى العالم المحيط بهم فتمحى بذلك ثقافتهم ؟ يظن البعض أنه ليس ثمة مشكلة ، ذلك أن ثقافة الغجر تكون عندئذ قد تطورت كثيرا بفعـــل التثاقف السابق فلا يكون لها بقاء حين تتصل بالعالم الحديث ، والمهم أن لا يصـــاحب زوالها تحويل الغجر بصورة عامة الى طبقة كادحة (بروليتاريا) .

والحقيقة أن المشكلة ليست بهذه السهولة . ذلك لأنها بخلاف أهميتهـــــا الانسانية الكبيرة تثير مسألة أعم تتعلق بامكانية « التعددية » (أو الكثرية) (١) فى أسلوب المعيشة الى جانب النموذج الثقافى الغربى الحديث . وبهذه الصورة تنضوى حالة الغجر فى موضوع أكثر اتساعا يتعلق بدوام الثقافات ، سواء منها الاقليمية أو الخاصة بالأقليات العنصرية التى تعيش فى مجموعة أكثر اتساعا . وأمـــام خطر

تركيز قوى يؤدى الى مساواة ثقافية يسعى الكثير من المعاصرين الى توفير مستوى معيشى أحسن ، ويطالبون بالحق فى أن يكونوا مختلفين عن سواهم . بالاضافة الى بعث الحركات الذاتية والاستقلالية .

لذلك فلعله من المفيد أن نذكر بعض المساعى التى بذلت لايجاد حل للمشكلة فى بلد يضم عددا كبيرا نسبيا من الغجر الذين دخلوا منذ عهد بعيد فى مرحلة من التناقف أكثر تقدما منها فى فرنسا ، ونقصد بهم غجر اسبانيا الذين أجرينا معهم مجموعات كثيرة من البحوث بشأن الحلول التى جربها البعض لانقاذ ثقافتهم التى أوشكت أن تصير هامشية ، بسبب أن التقاليد التى تنقلها قد فقدت قدرا كبيرا من أهميتها ومغزاها .

والواقع أن غجر اسبانيا يشكلون أنموذجا من التثاقف أكثر نجاحا من غيره ، الأمر الذى يبرر أهمية شعبهم لايجاد نوع جديد من التوازن . فمنذ وصول الغجر الى اسبانيا وجدوا أرضا صالحة أتاحت تداخل الثقافتين ، بفائدة حقيقية عادت على الطرفين ، الشىء الذى لم يحدث بعامة فى سائر البلاد . كانت اسبانيا بحكم ماضيها مفتوحة لمثل هذه الاتصالات المثمرة ، اذ أنها خبرت هذه العملية التثاقفية مع اليهود ، وكذا مع العرب بنوع خاص ، الأمر الذى لا يعنى القول بأن هذه الظاهرة قد خلت من التضارب . وأصدق مثال لذلك غجر الأندلس الذين تحقق لهم التثاقف فى صورة مناسبة ، فى مناخ يتسم بالصداقة أكثر مما يتسم بالعداء (ولم يكن الحال كذلك فى بعض الجهات) . وتجانس نسبى بين الشعبين ، الاندلسى الصغير ، والغجرى وكانت نتيجة ذلك تركيبا حيويا ، يتمثل فى نشأة ملامح ثقافية مستحدثة اندمجت بصورة نهائية فى الثقافة الاسبانية . و « الفلامنجو » (١) هى أبلغ مثال للابتكار الفريد اعتبارا من عناصر شتى ، وهى نوع من التطوير الذى أجراه تثاقف ناجح بقى حيا رغم الانقلابات الحديثة ، ورغم الاستغلال السياحى الذى استحوذ عليه .

وعلى نقيض ذلك نجد حالة قطالونيا الحديثة الصناعية ، وبخاصة مدينة برشلونة ، حيث أجريت منذ بضع سنوات عدة تجارب تستهدف اقامة صلات طيبة بين الغجر والمجتمع الحضرى الصناعى . وقد جرى هذا البحث عن تثاقف جديد فى أشكال عدة . فثمة أشكال ، وهى فى الغالب رسمية ، تحرت « الاستيعاب » ، الأمر الذى يعنى فى الواقع اختفاء ثقافة الغجر أمام النموذج الحديث السائد والخاص بقيم العالم « المثقف » (غير الغجرى) . تلك على سبيل المثال حالة « الغجر الصغار » . ولكن هناك بنوع أخص حالة أكثر تقدما فى طريق الاستيعاب ، حالة « حى الميتا » . الذى أنشأته بلدية برشلونة . ذلك أن الغجر المقيمين الآن فى شقق بهذا الحى كانوا يعيشون قبلا فى حلة من أكواخ الصفيح « سوموروسترو » عيشة كانت من جهة تحتفظ بشكل من الاشكال المميزة للغجر ، مع بعض التنسيقات مع سكان المدينة الذين ظلوا خارج حلتهم ، ولكنها كانت من جهة أخرى عيشة بائسة منحطة لا أمل فى صلاحها . وأنشأت لهم البلدية نفسها مجموعة من المعاهد ، والمدارس ، ومراكز العمل ، ودور الحضانة ، والجمعيات التعاونية ، وغيرها ، سهلت عملية الاستيعاب . وجرى التطور الثقافى عندئذ فى عمق بهدف تغير العقليات ، والانتهاء الى تجانس الثقافات الموجودة . هذا هو المثال الانموذجى للتثاقف المخطط .

وعلى عكس هذا الحل رفض بعض جماعات الغجر الاندماج ، حسب الاسلوب

القديم ، أسلوب « رفض التثاقف » ، ومن أمثلته الكامبو ، والبوتا • فقد شعر هؤلاء بأنهم مهددون بالضياع ، فأقاموا من جديد أسلوب أجدادهم فى الحياة حتى يستطيعوا أن يقاوموا بشدة ضغط الأنموذج الثقافى الحديث • وانا لنجد اليوم هذه الظاهرة نفسها فى « بيرونا » ، وهى حى من أكواخ الصفيح ببرشلونة •

ولا بد من التسليم بأن هاتين الحالتين متطرفتان • أما الحالة الأكثر شيوعا فتمثل مرحلة معروفة فى الكثير من أنواع التثاقف ، مرحلة البحث عن توازن جديد فى وضع يسمى « الثقافة الانتقالية » • وقد ثبت لنا فى الكثير من الأحيان، بسبب الترابط البنائى القائم بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ، أنه يكفى فى الغالب أن يتبنى الغجر احدى السمات الثقافية التى تميز الحياة الاسبانية الحديثة ، فيؤدى هذا التبنى بالتدريج الى ردود فعل مسلسلة فى المجال الثقافى كله • مثال ذلك التأثير الناتج عن النشاط المهنى الذى تختاره امرأة من الغجر • فمن شأن الاختلاط الذى يترتب على هذا النشاط وساعات العمل التى يتطلبها ، أن يغير من مركز المرأة فى الثقافة الغجرية بحكم التقاليد • والأمر كذلك بالنسبة للتعليم الذى يتلقاه صغار الغجر فى المدارس ، ويستتبع الكثير من الاضطرابات والمصادمات بين مختلف الأجيال، وذلك لأن الأطفال يتلقون نوعين متعارضين من التربية ، احداهما فى المدرسة والثانية من جماعة الغجر • وهناك أيضا مشكلة لغة الغجر التى لابد من بقائها للحفاظ على ثقافتهم الشفاهية ، وبالأخص حين تنافسها اللغة الاسبانية ، الأمر الذى يترتب عليه عرقلة الحديث بين الصغار والكبار ، التى يزيدها حدة تأثير وسائل الاعلام الجماهيرية على الصغار • وعلى هذا الوجه تصل الى داخل الكثير من اسر الغجر كمية من المعلومات المتناقضة بالنسبة لتقاليدهم وتفسيراتهم ، تشكل مصدرا للخلافات • هذى كلها خصائص ثقافة تمر بمرحلة انتقال •

لقد وجدنا المثال الاسبانى حافلا بالارشادات المفيدة اذا أردنا أن لا يجرى التثاقف بصورة فوضوية (بتحويل الغجر الى طبقة من الكادحين) ، أو على العكس من ذلك أن يخطط التثاقف تخطيطا دقيقا (باستيعاب الغجر) ، الأمر الذى يفضى فى الحالتين الى فناء ثقافة الغجر • وفى رأينا أننا نستطيع تلخيص النتائج الرئيسية لهذه التجربة كما يلى :

(أ) يجب ، مع تزويد الغجر بالموارد الخارجية الضرورية ، الحرص على أن لا يصبحوا معتمدين فى معيشتهم على المعونات • ويجب أن يتولى الغجر بأنفسهم تنفيذ عملية التثاقف والسيطرة عليها ، اذا أريد أن تكون ايجابية • ان المعونة الوحيدة التى يجب تقديمها اليهم هى فى الحقيقة مساعدتهم على أن يساعدوا أنفسهم بأنفسهم حسب صيغة أصبحت شائعة فى استراتيجية التنمية • وقد أمكننا بهذه المناسبة أن نسجل العمل الممتاز الذى يؤدى فى « سكرتاريات الغجر » الموجودة فى كل المدن الهامة باسبانيا • هذه الهيئات يعمل بها موظفون من الغجر ومن غيرهم ، مما يدل على أن الغاية المقصودة مشتركة بين الطائفتين ، وهى التوفيق فى المعايشة ، مع احترام الفروق القائمة بينهما •

هناك اذن أول كل شىء وعى ينبغى تقويته فى داخل عالم الغجر ، وعى بضرورة التكيف ، واظهار القدرة الابتكارية للعثور على أسلوب فى الحياة يبقى غجريا أصيلا ، ولكنه يتلاءم مع مقتضيات الحياة العصرية • قصارى القول أن المقصود هو أن يتولى الغجر بأنفسهم التحكم فى ثقافتهم ، وذلك بأن يحددوا ما يتعين الاحتفاظ به من ثقافتهم

القديمة ، وما يجب قبوله من النموذج الخارجي ، دون أن يضر ذلك بالقيم الأساسية لجماعتهم .

ويمكن تجزئة هذا التطور الى مستويين ، أهمهما مستوى الطفل فى فترة التعليم المدرسى ، الأمر الذى يقتضى وجود مدارس غجرية ، أو على الأقل فصول غجرية ، على ان لا تكون مع ذلك منعزلة عن باقى العالم المدرسى غير الغجرى ، وينصرف هذا القول أيضا الى مراكز التدريب المهنى . غير أن هذه التوعية يجب ان تكون بنوع خاص من صنع « زعماء الغجر » حتى يبدأ التغيير من داخل الجماعة نفسها . ويمكن فضلا على ذلك تعزيز هذا التغيير عن طريق المنافسة السيكولوجية المرتبطة بكبرياء الغجر ، التى يمكن أن تكون حافزا قويا لتثاقف يتحكم فيه الغجر أنفسهم . ذلك لأن الغاية المقصودة - ولن نلح بعد هذا فى ذكرها - هى الوعى الجماعى بضرورة التغيير ، وتجسيد هذا الوعى فى التنظيمات الغجرية . وقد استطعنا فى اسبانيا أن نحيط علما بتقدم هذا الوعى الجماعى لدى الغجر الذين يرغبون بقوة فى الحفاظ على تقاليدهم الأساسية والتكيف مع الثقافة الاسبانية الحديثة .

ويحسن مع ذلك الاشارة فى هذا المجال الى عقبتين تعترضان مثل هذا المشروع . فهناك أولا عدم أكتراث الأهالى الأصليين بوجه عام بمشاكل الغجر ، أما لأنهم لا يدركون أهميتها ، واما لأنهم فى الكثير من الأحيان قد انطبعوا على غير وعى منهم بطابع عنصرى تفشى فيهم . فاذا أدركنا أن ثمة تثاقفا حقيقيا قد نتج من تزاوج ثقافتين متفاعلتين فانه من الضرورى ، حيثما تدرس المشكلة ، أن يكون الأهالى الأصليون طرفا مستقبلا بصورة ايجابية فى عملية التثاقف ، وذلك بخلق جو من الترحيب والفهم والوئام مع الغجر المتصلين بهم .

وتتبدى صعوبة أخرى لها فى الكثير من الاحيان نتائج وخيمة ، ذات طبيعة نفسية مرضية ، تتمثل فى الصدمات التى تتولد على توالى السنين فى نفوس الكثير من الغجر بفعل تثاقف فوضوى لم يكن سوى انحلال ثقافى لابديل له . وقد أصبحنا اليوم منذ تقدم التحليل النفسى على علم أفضل بأدواء الانسان الهامشى . ففى مرحلة الانتقال التنافسى بين ثقافتين متنازعتين وجدنا لدى العديد من الغجر أزمات حقيقية فى تحقيق الذات ، تتمثل فى افتقاد الانسان متعة الحياة ، وشعوره بانعدام الأمن ، وهبوط قيمته ، وغير ذلك . وفى مثل هذا الوضع يتنازع الغجرى نوعان من القوانين السلوكية ، أحدهما (وهو الخاص بالبيئة الحديثة) لم يستوعبه الغجرى تماما ، وبخاصة حين يفرض عليه مهام تعتبر (خطأ فى الكثير من الأحيان) متضاربة أو منحرفة بالنسبة لمجتمع الغجر . والشىء الذى قد يعتبر عند الغير ضربا من « الوعى المجزأ » (كان يحتفظ الانسان بتقاليده فى نطاق الأسرة ، ويتبنى أنموذجا خارجيا لنشاطه المهنى) يعتبر ها هنا تفككا حقيقيا مرضيا لشخصية الغجرى . ويتطلب بيان هذا الموضوع فصلا كاملا من الطب النفسانى العرقى ، لا نستطيع الاسترسال فى شرحه فى هذا المجال .

(ب) وثمة درس ثان يبدو على جانب من الأهمية ، ذلك أنه من الضرورى منذ الآن معالجة التثاقف الجديد بكيفية « اجمالية » بداخل الأطر الاجتماعية القائمة . ويجب أن يجرى الاتصال التثاقفى من مجتمع كلى الى مجتمع كلى آخر ، لا لكى يقضى احدهما على الآخر ، وانما لكى يحقق المجتمع الغجرى فى كل المجالات (فى الأسرة ، وأوقات الفراغ ، والعمل ، وغيرها) التحولات اللازمة ، مستهدفا بالأحرى الحفاظ على

أسلوب فريد من الحياة يؤثر فى كل هذه المجالات ، لا النزوع الى نوع من التجزئة ، وذلك بأن يحتفظ الشخص فى أحد القطاعات بنمط الأسلاف ، ويتحول فى قطاع آخر الى نموذج خارجى سائد • هذى بالتأكيد عملية دقيقه للغاية لا يستطيع تحقيقها سوى الغجر انفسهم •

والحقيقة أنه يجب أن لا يغرب عن البال أنه يكفى فى الكثير من الأحيان ، بسبب الترابط البنيانى القائم بين مختلف المجالات ، ان نختار الاقليه العنصريه سمة ثقافيه من نموذج الثقافة السائدة ، فيترتب على ذلك رد فعل متتابع على باقى القطاعات • ولقد تحققنا من ذلك بنوع خاص فى مناسبة التغييرات التى طرأت على النشاط المهنى لدى الغجر الذين لم يعد فى مقدورهم ممارسة مهنتهم القديمة المرتبطة بضرب من البداوة فقد علة وجوده ، ومن ثم اضطروا للدخول فى دائرة الانتاج الصناعى ، حتى لا يصيروا على هامش الحياة ، وتذهب ريحهم • ولعله من الصالح العام توجيه الغجر الصغار الى مراكز التدريب نحو مهن حرفية يستطيعون معها تنمية الصفات التى اكتسبوها من ثقافتهم الخاصة ، كملكة الخيال ، وحرية التعبير • الخ• وليس المقصود هنا أيضا التفكير فى قطاعات نوعية من النشاط يختص بها الغجر ، فى نوع من الصلة المستمرة بماضيهم ، وانما بالأحرى أن يتاح لهم التعبير عن روحهم الغجرية فى أنشطة مهنية حديثة • حقا ان الغجرى جامع الحديد الخردة أو تاجر التجزئة ، وهو يقود سيارته القديمة بحثا عن سلعة يتاجر فيها ، يمكن أن يجد شيئا من المتعة فى حياة التجوال القديمة ، فهل يمكن أن نقول مثل هذا بالنسبة لمغنى أو راقص الفلامنجو الذى يعرض فنه فى الملاهى السياحية ؟ حقا انه لحل غير سليم ان نحبس الغجرى فى ضروب من النشاط تذكر بماضيه ولكنها سرعان ما تغدو مجرد فولكلور (فنون شعبية) ، أى نقيض الثقافة الحية الحقيقية •

فاذا علمنا أن الصلة الثقافية المتبادلة تتحقق بصورة اجمالية ، وأردنا أن ننتهى الى نتائج ايجابية ، وجب دائما أن نأخذ فى الاعتبار الديناميكية الداخلية لكل تطور ثقافى ، التى تنزع الى النفاذ فى كل قطاعات الحياة الاجتماعية • وفى الزمان الماضى كان اسلوب البداوة الطفيلية فى التناقف التقليدى يختزل هذه الصلات الى الحد الادنى • ولكن الأمر لم يعد من الآن ممكنا كما رأينا من قبل ، فليس فى المستطاع حبس الغجر فى جيتو (حى اليهود ، أو غيرهم من الأقليات في بعض المدن الكبيرة)• ثقافى • وكان من شأن الاستقرار الذى لا مناص منه فى المساكن العصرية ، وتعلم القراءة والكتابة ، والتعليم الاجبارى ، والتأثير الدائم الذى تمارسه وسائل الاعلام الجماهيرية ، أن لم يعد للغجر مجال يفلت من الاتصال بالعالم الحديث • وحتى لا يكون هذا الاتصال هداما ينبغى أن يجرى بتراث ثقافى غجرى ظل الى الآن حيا راسخا •

(ج) عند هذا تتحدد المسألة بوضوح : كيف نعرف هذا التراث ، هذه المجموعة من القيم الغجرية ؟ لا يسعنا هنا الا آن نقترح بعض التوجيهات • فما دام هذا التراث قائما فى حالة نفسية عامة ، فى أسلوب من الحياة يتعين رعايته فى كل الأنشطة التى تحركها الحياة العصرية لا على مستوى قطاعات الحياة الاجتماعية ، فى «معازل» اجتماعية ثقافية ، فان الاجابة على السؤال لا يمكن أن تكون حاضرة وتلقائية •والتجربة وحدها هى الكفيلة بأن تكشف، فى مثل هذه العملية التثاقفية، عن الأشياء القادرة على أن تبقى كقوة انعاش ثقافى ، وأن تتعايش مع الاسهامات الجديدة • ولما كان الغرض

الرئيسي هو الحفاظ على شخصية الغجري الأساسية ، والحرص على أن لا تتفكك هذه الشخصية في الجيل الثاني أو الثالث من الغجر ، فان أصحاب المصلحة منهم ، وبالاخص زعماؤهم . هم دون غيرهم القادرون على أن يحددوا تحديدا واقعيا ، لا معا يتعين المحافظة عليه من ماضي الغجر ، بصورته التي كان عليها ، وانما كيفية انعاش الحياه الحديثة وممارستها ، مع الابقاء على صفتهم كغجر ، أي مختلفين بعض الشيء في ممارسة هذه الحياة . حقا انه سوف يظهر في الكثير من الأحيان تعارضات بين القيم الغجرية (ونقصد « القيم » لا « الأنشطة ») وبين الثقافة الحديثة التي تفضل المال والربح والاباحة . عندئذ نجد أنفسنا في مواجهة ما يسمونه « عقبات التثاقف » ، وهي عقبات يصعب تعيين حدودها في الكثير من الأحيان . ولها أهمية جوهرية بالنسبة للتثاقف الناجح ، أي ذلك الذي لا يفضي الى زوال ثقافة بأن تقضي عليها ثقافة أخرى .

عند هذا تظهر أهمية تنظيم « المراكز الثقافية » الغجرية ، أي مجموعة القيم التي ينبغي أن يتركز فيها اهتمام الغجر ، لا من أجل أن يتقوقعوا والانعزال عن المجتمع . ولكن على العكس من ذلك لكي يبقوا على طبيعتهم في اتصالهم بالمجتمع الحديث .

وتدور مراكز الاهتمام هذه حول القيم الأسرية (ذلك لأن الأسرة ما زالت هي المكان المفضل لنقل أية ثقافة) ، كاحترام الأسلاف ، بما في ذلك توقير الموتى ، الشيء الذي يهتم به الغجر كثيرا (على أن يعاد تفسير هذا التقليد اذا دعا الأمر تفسيرا يستبعد الخرافات) ، والثقة بالآباء ، وجلال الوفاء بالعهود ، والمكانة الهامة التي تشغلها المرأة ، كما رأينا من قبل (مع مراعاة أن سرعة القضاء على الخرافات المتعلقة بمحرمات الدنس قد تأتي بعكس النتيجة المرغوبة) ، ومفهوم شرف الأسرة والقبيلة ، واحترام أخلاقيات الغجر ، وبخاصة في موضوع التضامن الجماعي ، ثم بالأخص تهذيب المفهوم الديني الطبيعي لدى الغجر .

وقد يبدو مثل هذا البرنامج طموحا ، غير أن من يعرف الغجر يعلم يقينا أنهم اذا منحوا امكانية التقدم في طريق تطور ثقافي حقيقي فانهم يملكون قدرا من الحيوية وملكة التكيف ، كما تملك ثقافتهم القومية دينامية داخلية قوية ، بحيث لا يكون هناك مجال لليأس من مصيرهم . غير أن أدق مرحلة ، كما في كل تطور – هي مرحلة « الاقلاع » (أو الانطلاق) التي تضمن المستقبل . وأية ثقافة ، وبخاصة اذا كانت لأقلية صغيرة ، تحتاج في هذه المرة الى مساعدة خارجية ، شاملة ونزيهة ، تقدمها الثقافة السائدة لتتيح لها البقاء في تعايش معها .

واذا كانت هذه المحاولة في سبيل تثاقف جديد قد مهد لها مجتمعنا الصناعي الحديث . وارتضت اسهامات الغجر باعتبارها شكلا من أشكال النزعة الذاتية المشروعة ، والتكاملية ، رغم صغر تعداد الغجر ، فان ذلك قد يشكل اسهاما فريدا في تفتح مجتمع جديد يصبو اليه عدد كبير من معاصرينا ، مجتمع أكثر اهتماما بالطبيعة ، واحتراما للوشائج التي تربطه بالماضي ، وفي الوقت نفسه أشد حرصا على صيانة الخصال الجميلة التي كان الغجر يتميزون بها دواما ، كالاحتفال بالأعياد ، والمرح ، وتذوق الحرية التي تمارس دائما في صالح الجماعة . وأملنا أن لا يتأخر كثيرا تحقيق هذا الاسهام .



المواجهة بين العقل والتخيل

نموذج داروين

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال موضوع الصراع بين العقل والتخيل وأيهما لـه القدح المعلى فيما يصل اليه العلماء من نتائج باهرة • ان من رأى الكاتب أن التخيل يشكل حجر عثرة للعقل فى الوصول الى نتيجة مستساغة • ويرى داروين صاحب قانون النشوء والتطور ، وصاحب نظرية الانتقاء الطبيعى ، ذلك العالم الذى أثارت بحوثه دويا علميا كبيرا ، أنه للوصول الى قوانين التغير في طبيعة حية يجب أن نجمع بين التخيل والعقل ، وذلك بأن نجعل التخيل معقولا ، لا تخيلا مفعما بالأوهام التى لا أساس لها ، أما محاولتنا انكار التخيل فهو نكوص عن جانب هام من جوانب العملية الفكرية ودعوة للهزيمة • وأكبر ما أثار بلبلة داروين مشـــكلة الانتقاء الجنسي ، ويبدو ذلك من رسالته لهنسلو الذى سماه مرة « اباه فى التاريخ الطبيعى » ، تلك الرسالة التى يقول فيها : « ما من شىء أكثر غموضا فى العالم بأسره ، كما يبدو لى ، من وجود الجنسين » • ومن رأى داروين أن التخيل عاجز عن أن يقدم حلولا عملية ملائمة دون الاستعانة بالمشاهدة التجريبية • واستخدام التخيل ذو حدين • فاذا كان التخيل هو الوسيلة الرئيسية لسيطرة العالم الفزيائى على الطبيعة فانه من جهة أخرى مادة الأحلام والخداع الذاتى الذى يعقبه زوال الأمل الكاذب • والخطورة تكمن فى أن العالم الفزيائى قد لا يكون قادرا على تخطى الفارق

الكاتب: إيرلنج إنج

ولد عام ١٩١٨ فى مينابوليس . درس الثقافة الألمانية فى جامعة منسوتا . وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة نورث وسترن فى علم النفس الاجتماعى والانثروبولوجيا ، وعام بالتدريس فى كلية أنتبوخ . له مؤلفات عديدة فى علم النفس .

المترجم: عبد الحميد سليم

المدير العام لمركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر بالهيئة العامة للكتاب .

بين تخيله وبين دليل مقنع لغيره . وفى استغراقه قد يفقد ذلك الاحساس بالكل الذى تعمل فيه الطبيعة والعقل معا . ولقد كان التخيل الجاد هو المسئول الى حد كبير عن كشوف فاراداى الأساسية . ولكن حينما يفوق التخيل امكانيات الدليل التجريبى فانه يقود الى الأحلام بما فيها من سراب محتمل واحباطات محتملة مما يؤدى بالعالم الى الزيغ والضلال .

« لو ضغط الانسان ، فى الظلام ، على طرفى عينه بأصبعه ، وأبعد عينه عن أصبعه ، نشاهد دائرة من الألوان أشبه بتلك التى ترى فى ريش ذيل الطاووس»

اسحق نيوتن (١)

لعل موضوع صراع داروين بين العقل والتخيل يبدو أكثر وضوحا فى جهوده فى كتابه « أصل الأنواع » ليبين كيف أن عين الجسد يمكن أن تتطور عن طريق «الانتقاء الطبيعى » ، وعلى هذا كتب :

« ... ومع ذلك فللوصول الى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين ، بكل ما لها من خصائص اعجاز ، رغم عدم بلوغها بعد درجة الكمال المطلق ، لابد من أن يهزم العقل (٢) التخيل ، ولكنى أدركت جديا أن الصعوبة بالغة حتى أنه

(١) أ. نيوتن : « علم البصريات » ، الكتاب الثالث ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٢) لأنه بالنسبة للعقل : واضح أن داروين يقصد التخيل الذى أصلحته المشاهدة .

لا يدهشنى الآخرون فى ترددهم فى نشر مبدأ « الانتقاء الطبيعى » على مدى بعيد يبعث على الذعر » (٣) .

بمعنى آخر يمثل التخيل حجر عثرة للعقل فى الوصول الى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين » ، وهذا يمكن أن يحدث عن طريق العقل المتغلب على التخيل فقط . وصراع داروين بين العقل والتخيل منشأه ، كما سنرى ، ادراك أن الوصول الى قوانين التغير فى طبيعة حية يستلزم أن نجعل التخيل معقولا . أما مجرد محاولتك انكار التخيل فهو دعوة للهزيمة ، ولكن « بترويض » التخيل . فحسب . قد يستطيع المرء أن يخفف ، دون أن ينجو ، من نير عريزته .

والخلاف عند داروين بين أن يتحكم التخيل فيك وأن تكون قادرا على التحكم فيه يبدو بصورة أكثر حيوية فى حيرته فيما يتصل « بالانتقاء الجنسى » ، الذى يدخل فيه ، كما هو الواقع ، عالم التاريخ الطبيعى شخصيا بجهوده لايضاح علاقات الجسم، والتخيل ، والادراك ، والعقل . لقد أسر داروين لأقرب أصدقائه ومؤيديه بهذا الأمر الذى كان يشغل باله . لقد كتب داروين الى « هنسلو » الذى سماه مرة « أباه فى التاريخ الطبيعى » يقول :

« ما من شىء أكثر غموضا فى العالم بأسره . كما يبدو لى ، من وجود الجنسين .. » (٢)

كما كتب من قبل الى « ت . هـ . هكسلى » قبل نشره لكتاب « أصل الأنواع » يقول :

« لقد سرنى بصورة خاصة أنك تفكر فى عمليات الاخصاب ، لأنها بدت لى لأمد طويل أكثر الأمور اعجازا وابداعا » (٣) .

وفى كتاباته عن « الانتقاء الجنسى » ، الذى طرقه فى كتابه « أصل الأنواع »، وان كان هو موضوع « أصل الانسان والانتقاء وعلاقته بالجنس » (١٨٧١) ، أوضح داروين كيف أن الصفات الظاهرة لذكور وأناث الطيور بصورة خاصة فى الامكان تكوينها عن طريق الانتقاء الجمالى لأجيال من الأزواج من الجنسين . ومع ذلك ففى الوقت الذى كان يضع فيه داروين الحقائق العلمية لنظريته كان يحقق تحرير عقله من عبوديته الذاتية للجمال ، كما هو موثق بما جاء فى صفحات مفكرته المعنونة « رحلة » ، وهذا واضح بصورة خاصة حيث يستشهد بأحاسيس « المتعالى » . لقد صار « استعلاؤه » الذاتى بالتعاقب ، النموذج والايضاح لانبثاق صورة معقولة من نظام غريزى ناقص ضار بالمثل على السفور باشتراكه فى النظام الطبيعى المتغير ، وأن العقل الذى عن طريقه يرتفع الانسان فوقه ، كمحض انسلاخ ، ورأيه فى الانتقاء الطبيعى ، ونجاحه فى ايضاح حدوثه ، قد صارا بهذا جزءا من الدليل الثابت ، ويمكن ملاحظة ذلك لو تتبعناه عندما حاول أن يوضح كيف أن الانتقاء الجنسى يؤدى عمله كوسيلة للانتقاء الطبيعى .

وعند داروين أن طغيان التخيل الذى لم يكبح جماحه الرجوع الى المشاهدة التجريبية أوضحه ايضاحا لا ريب فيه « الانتقاء الجنسى » ، فنتائجه ـ وهى تعديلات غير مدركة عقليا للصورة الجسدية ـ تمثل معكوس استخدامه الذاتى المتنور المحكم للتخيل فى ايضاح الاجراء الذى تم به « الانتقاء الطبيعى » . وهنا نجد أن النظرية

---

(١) داروين : « أصل الأنواع » الفصل السادس أعضاء غاية فى التعقد والكمال .

(٢) نورا مارلو (محررة) : «داروين وهنلو» ، تطور فكرة ، رسائل ١٨٣١ ـ ١٨٦٠ ، جامعة كاليفورنيا سنة ١٩٦٧ ، رسالة بتاريخ ١٦ يوليو سنة ١٨٦٠ ، ص ٢٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

المدركة على أنها اعجاز قد خضعت « لحقائق المشاهدة » التى تطلبت بدورهـــا تغييرا للتخيل الأصلى ٠

كانت وقائع المشاهدة ملهمة من مطابقتها لاختبار النظرية الأصلية ، رغم أنهـا الى الدرجة التى لم تكن فيها متوقعة ، قد أسهمت بدورهـا فى تعديل واعـادة بنـاء التخيل الأصلى ، وفى هذا المجال صار التخيل شيئا أشبه (بسراب » ابداعى يعمل ، شكل فج للعقل ، كأنه لا يزال بعد غير تام وغير مميز ٠

وتفسير داروين لنظريته عن « الانتقاء الطبيعى » . خاصة فى وسيلة اختياره الجنسى ، كما هو ملاحظ ، لا ينفصل عن ادراكه للمنهج الذى كان يحتاج اليه لتحقيق هذا ، بل أكثر من ذلك لا ينفصل عن نتائجها لفهمه لحياته الخاصة ٠ هذه النقطـة الأخيرة يمكن أن تذكر فى مجال هذا البحث ٠ وسأحاول هنا ، مجرد محـاولة ، أن أوضح أنه فى تفسيره لقضيته عن الانتقاء الطبيعى أدرك هو أيضا المنهج الذى كان عليه أن يتبعه ليفعل هذا ، وان هذا العمل قد استغرقه بعمق هو شخصيا ٠

★★★

فى « أصل الأنواع » الدافع لضرورة اخضاع التخيل لسيطرة العقل يطرح نفسه، كما سبق أن رأينا ، حينما يسعى داروين ليفهم كيف أن العين يمكن أن تنبثق عن انتقاء طبيعى وتسلسل فكره يلقى ضوءا فيما يتصل بالأساليب المختلفة التى يستخدم فيها فكره : فكرة التخيل أولا كمساعد فى الفكر العلمي ، وثانيا كعائق لمثل هذا الفكر وثالثا كالوسيلة نفسها لصياغة المفاهيم الكلية العلمية ٠ ويبدأ داروين بملاحظة عن عجز التخيل عن أن يقدم حلا عمليا مناسبا دون الاستعانة بالمشاهدة التجريبية ، وفى هذا كتب :

« يقول لى العقل : لو كان فى الامكان ايضاح وجود تدرجات عديدة ، من عين بسيطة ومعينة الى أخرى معقدة وسليمة ، لكان كل تدرج مفيدا لصاحبه ، كما هو الواقع بكل تأكيد ، وأكثر من هذا لو أن العين تتنوع ، ولو كان التنوع موروثا ، كما هو الواقع بكل تأكيد ، ولو كانت مثل هذه التنوعات مفيدة لأى حيوان طبقا لتغير ظروف الحياة ، اذن فان صعوبة تصديق أن عينا سليمة ومعقدة يمكن تشكيلها عن طريق « انتقاء طبيعى » ، بالرغم من أنه أمر لا يقوى عليه تخيلنا ، يجب أن لا يعتبر هدما للنظرية » (١) ٠

ويستأنف داروين مشيرا الى الأنواع المعينة عن المشاهدات التى يمكن استخدامها لتحديد حدوث مثل هذه التدرجات والتنوعات ٠ وبعد ذلك يعود الى التخيل ضمنا ، ولكن مع توضيح أكبر ٠ وبمقارنة الأساليب البدائية لاستجابة الحيوان للضوء يدعونا لتخيل سلسلة تنوعات تمتد من « كتلة خلايا ملونة » فى جدار الجسم الى « أعضاء الأبصار » ٠ هذا الفكر النموذجى الى حد ما يوحى أيضا باستمرارية بين استجابة ، فى عدم وجود فارق ، بين الذات واللا ذات ، واستجابة يكون فيها مثل هذا الفارق قائما ٠ والآن فان احتمال تغيير « البعد » بين الانطباع والاستجابة ، وهو ما يمكن ملاحظته ، يتيح أيضا علاقة تعاون أكثر بين التخيل والعقل عما كان عليه التركيز من قبل على مناوءتهما ، وتلى ذلك اشارة ثالثة الى « التخيل » ، وهذه الاشارة عبارة عن سرد لما جاء بفقرتنا الافتتاحية ، وهى تستحق أن نكررها :

« ٠٠ ومع ذلك فللوصول الى نتيجة صحيحة فيما يتصل بتكوين العين ، بكل ما لها من خصائص اعجاز ، برغم عدم بلوغها درجة الكمال المطلق ، لابد من أن يهزم

(١) دارون ، المرجع السابق ٠

العقل التخيل ، ولكنى أدركت جديا أن الصعوبة بالغة ، حتى أنه لا يدهشنى الآخرون في ترددهم في نشر مبدأ « الانتقاء الطبيعي » على مدى بعيد يبعث على الذعر » ٠

ومن المؤكد أن داروين يعمل جاهدا الآن لكبح التخيل بتذكيرنا « خصائص العين التى لم تبلغ درجة الكمال المطلق » ، بل انه الآن يحاول محاولة اختراق أكثر جوهرية للتخيل بروح العقل من خلال نموذج :

« ادا كان لابد لنا من أن نقارن العين بآلة بصرية كان لزاما علينا في التخيل أن نأخذ طبقة سميكة من قماش شفاف ، به مساحات مليئة بسائل وبعصب حساس للضوء الذى تحته ، ثم نفترض أن كل جزء من هذه الطبقة يتغير ببطء بصورة مستمرة في كثافته ، لكى ينقسم الى طبقات مختلفة في كثافتها وثخانتها ، مواقعها على أبعاد مختلفة ، وتتغير أشكال أسطح كل طبقة في بطء ٠ وأكثر من هذا علينا أن نفترض أن هناك قوة ، يمتلها « الانتقاء الطبيعي » أو « البقاء للأصلح » تراقب دائما بامعان كل تغيير طفيف في الطبقات الشفافة ، وتحافظ بعناية على كل واحدة منها تستهدف ، تحت ظروف مختلفة وبأى أسلوب أو بأية درجة اخراج صورة أكثر تميزا » ٠ (١)

ويمكننا هنا أن نرى داروين منهمكا ، في تصميم في صياغة نموذج في عبارات لغوية ، فضلا عن صياغته في عبارات تخيلية ، نموذجا يربط الاستمرار (ويمثله « الشفافية ») بعدم الاستمرار (وتمثله « الطبقات ») ، وهما معا علة ذلك التعديل الفيلوجيني الذى عن طريقه يزداد البعد بين الانطباع الحيوانى والاستجابة الحيوانية٠ ولما كانت المستويات الوسطى مختلفة كان من المحتمل تزايد علاقات الدوافع والادراك والتحكم » ٠ (٢)

ومن خصال داروين تماما أنه لم يكن عديم الادراك بضعف حجته في الفقرة السابقة ، وأنه يعوزها ، كما هو الواقع ، أية اشارة الى عوامل انتقائية يمكن مشاهدتها ٠ وعندما أوضح « آزا جراى » هذا له ، بعد نشر كتابه « أصل الأنواع » في فبراير سنة ١٨٦٠ لم يقره « داروين » على ما ذكره فحسب ، بل أضاف ردا من عنده هو :

« أنا متفق معك بالنسبة للنقاط الضعيفة ، فالعين حتى هذا اليوم تجعلنى أحس بقشعريرة باردة ، ولكن عندما أفكر في التدرجات الدقيقة المعروفة يذكرنى عقلى ان من واجبى أن أقهر القشعريرة الباردة » (٣)

كيف لنا ان نفهم هذه الملاحظة الأخيرة لداروين ؟ علينا أولا أن ننتبه الى رد فعل مماثل ، أخبر به « آزا جراى » في ٣ ابريل ١٨٦٠ ، عن مشهد ريشة في ذيل طاووس، اذ الواضح : اشارة الى النقطة الشبيهة بالعين أو « العين » في كل ريشة من ريش ذيل الطاووس ، وكان عليه أن يفحصها فحصا دقيقا في « أصل الانسان » :

« ٠٠ أذكر جيدا أن التفكير في العين كان يجعلنى أحس ببرودة تسرى في جسدى بأكمله ، ولكنى تغلبت على هذه المرحلة التى كنت أشكو منها ، واليوم كثيرا ما تجعلنى خصائص صغيرة دقيقة التكوين في غاية الضيق ، فمشهد ريشة في ذيل

(١) دارون : المرجع السابق ٠

(٢) هذا المنطق الارتقائى يؤيد أيضا مفهوم « هيولنجز جاكسون » عن الجهاز العصبى المركزى ٠ وجاكسون على أنه كان أول من أسس علم الأعصاب على أساس علمى ، الا أنه عزا أفكاره عن « النشوء والتحلل » الى « هربرت سبنسر » ٠

(٣) « حياة ورسائل داروين » تحرير فرانسيس داروين ، المجلد الثانى ، ص ٢٦٧ الكتب الأساسية ، ١٩٥٩

طاووس يجعلني أحس بالسقم كلما تطلعت اليها .. » (١)

وعندما كتب داروين هاتين الرسالتين فى فبراير وأبريل سنة ١٨٦٠ كان كتابه مثار هجوم من جهات عديدة ، وبلغ ذروته فى يونية فى اجتمـــاع الجمعيـــة البريطانية الذى عقد فى أكسفورد . لقد أحدقت به الريب ، خاصة عندما وجـه اليه النقد من كان يسعى الى تأييدهم له أكثر من غيرهم . وفى الخطاب الذى تحدث فيه داروين عن « القشعريرة الباردة » أضاف حاشية ليوقف شـــكوك جـراى فى « الانتفاء الطبيعى » :

« اننى واثق تمام الثقة ، من واقع خبراتى الذاتية ، أنه اذا كانت دراساتك تقودك الى أن تضع موضوع « أصل الأنواع » نصب عينيك ، فستسير قدما وقدما فى تصديقك له . لقد استغرق ذلك منى وقتا طويلا .. » (٢)

ولكن العلاقة الوثيقة بين صراع داروين لاقناع الأصدقاء والزملاء المتنورين بحقيقة « الانتقاء الطبيعى » و « قشعريرته الباردة » تبدو أكثر وضوحا فى رسالة بعث بها فى وقت مبكر الى « لديل » فى ٢٣ نوفمبر ١٨٥٩ ، اذ بعد اعرابه له عن شكره لوقوفه فى النهاية الى جانبه يذكر لنا ماذا كان يعنى هذا بالنسبة له :

« بالنسبة لى فرحت أنا أيضا ، فرحا عميقا ، كنت كثيرا جـــدا ما أحس أن قشعريرة باردة تسرى فى جسدى ، وكنت أسائل نفسى هل كرست حيـــاتى لوهم » . (٣)

هذا الاعتراف ينهض دليلا على الدور الضخم ، رغم مواراته الى حد كبير ، الذى لعبه التخيل فى حياة داروين العملية ، تخيل لا يمكن أن يستخدم مباشرة ليهب شخصا آخر بما توصل اليه من ايمان « بالانتقاء الطبيعى » . هذا الايمان التخيلى قد شكل مثل هذا الجانب المتكامل من حياته ، حتى أن التفكير الذى قد لا يقنع الآخرين لا يمكن أن يعنى الا أنه كان مختل العقل ، ويؤكد مثل هذا التفسير فقرة من رسالة أخرى بعث بها الى « آزاجراى » ، وكانت هذه المرة فى سنة ١٨٧٤ ، بعد أن صمد داروين لعواصف نقد مضاد ، وتحول التيار لصالحه :

« اننى أفترض أن كل واحد يظن من حين لآخر أن ما عمله كان هباء ، وعندما تنتابنى نوبة من هذه النوبات سأفكر فى مقالك ، واذا لم يطـــرد ذلك عنى الروح الشريرة فسأعرف وقتها أننى مختل العقل الى حد ما ، كما هو حالنا جميعا من حين لآخر » .(٤)

واستخدام التخيل ذو حدين . لو كان التخيل هو السبب الرئيسى لسيطرة العالم الفزيائى على الطبيعة فانه من جهة اخرى مادة الأحلام والخداع الذاتى الذى يعقبه زوال الأمل الكاذب . والخطورة هى أن العالم الفزيائى قد لا يكون قادرا على تخطى الفارق بين تخيله وبين دليل مقنع للآخرين ، وفى استغراقه قد يفقد ذلك الاحساس بالكل الذى تعمل فيه الطبيعة والعقل معا . على ســبيل المثال « مايكل فارادای » بعد حياة تخيلية عاطفية كعالم فيزيائى عاش عيشة فاشلة ، واستغرق بعد ذلك فى فيزياء المغنطيسية والجاذبية ، كتب فى مفكرته فى سنة ١٨٥٠ ، فى الوقت الذى كان داروين يحل فيه لغز عمليات « الانتقاء الطبيعى » :

« كل شيء حلم » (٥)

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٣) حياة ورسائل . المجلد الثانى ، ص ٢٥ .

(٤) حياة ورسائل ، المجلد الثانى ، ص ٣٦٧ .

(٥) جوزيف أجاسى : « فارادای كفيلسوف من

لقد كان تخيله الجديد بالاعتبار هو الذى بدا فحسب مسئولا الى حد كبير عن اكتشافات « فاراداى » الاساسيه . وعندما يعوق التخيل امكانيات الدليل التجريبى يقود الى الحلم بما به من سراب محتمل واحباطات محتملة ، ويكون التهديد بزيغ العالم وبالضلال .

واحساس داروين بأن هناك غرائز وراء الحلم قد يوحى به تعليقه فى الفقرة التالية فى نسخته الخاصة من كتاب « جوهانز مو » وعنوانه : « علم الفسيولوجيا » :

« تعبير كوفييه » فيما يختص بالغريزة صحيح تماما . يقول أن الحيـوانات فى أفعالها الغريزيه تحركها فكرة فطرية . الواقع انه يحركها حلم » .(١)

ويبدو أن ما أحس به داروين من « قشعريرة باردة » و « سقم » كان استجابة لاعترافه بالخطورة الكامنة للأهميه الغريزية لتخيله فى بحثه عن « قانون التغــير » للكائنات الحية .

★★★

ومع أن داروين كان لايزال يبحث عن تركيب ميكانيكى لتعديل متطور فقد تحول من العين العنيدة الى غاية لتطلعها ، وهى فى هذه الحالة «عين» الجمال . لقد سبق أن أشار عرضنا فى مناقشته للمجال البصرى الى « عدساتها الشفافة الجميلة » وهو يبذل جهده الآن للاقلال من تأثير التخيل فى نظرته للانتقاء الطبيعى باقتباس قوة الجمال من الجاذبية الجنسية ، ولعله لستطاع بعد ذلك ، وقد صار أكثر رزانة ، أن يدرك كيف أن العين يمكن أن تتطور . ويمهد داروين لهذا المنشأ لظاهرة الجمال عن طريق افتراض أن الاختيارات الجنسية لأجيال من اناث الطواويس ربما نتج عنها وسامة ذكور الطواويس . وقد سبق أن سجل فى مذكراته اليومية فى سنة ١٨٣٨:

« يجب أن نفترض أن أنثى الطاووس يعجبها ذيل الطاووس الذكر تماما مثلما تعجب به نحن أيضا » . (٢)

وفى كتابه « أصل الأنواع » سبق أن كتب :

« لو كان فى استطاعة الانسان أن يضفى جمالا ويخصص عربة لطيفة لطيوره الجاوية فى مدة قصيرة ، طبقا لمستوى وسامته ، فاننى لا أرى سببا وجيها للتشكك فى أن أناث الطيور بانتقائها ، طوال آلاف الأجيال ، أعزب أو أجمل الذكور طبقـا لمستويات جمالها ، قد ينجم عن ذلك نتيجة واضحة بينة » . (٣)

وأخيرا قدم داروين فى سنة ١٨٧١ فى كتابه « أصل الانسان والانتقاء وعلاقته بالجنس » تحليلا مسهبا ومفصلا عن كيف أن مثـــل هذه النتائج المميزة يمكن أن تحدث . ومما يلفت النظر ، كما كان تعليق جوليان هكسلى ، أن داروين ركز عـلى انتقاء الاناث للذكور ، وأغفل العلاقة العكسية ، بل حتى الانتقاء المتبادل ، كما فعل هكسلى نفسه فى بحثه الذى صدر له سنة ١٩١٤ عن « عادات مطارحة الغرام عند الطائر الغواص ذى العرف الضخم » (٤) . ومع ذلك ، فلو أخذنا فى اعتبارنا ضعف محاولة داروين لفهم تكوين العين عن طريق الانتقاء الطبيعى فقد نفهم تحوله الى استراتيجية بديلة ، ولو أن تحوله الآن له صلة بالنقطة الشبيهة بالعين أو « العين »

---

(١) م.ت. غسلين : « داروين وسيكولوجيا النشوء » ، العلم ، العدد ١٧٩ ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٩٦٦

(٢) هـ. أ. جروبر : «داروين والانسان» دوتون ، ١٩٧٤ ، ص ٣٤٢ .

(٣) داروين : «أصل الأنواع» ، «الانتقاء الطبيعى» .

(٤) جوليان هكسلى : «عادات مطارحة الغرام عند الطائر الغواص ذى العرف الضخم» جوناثان كيب ، ١٩٦٨ .

على ريش ذيل الطاووس . ولو أن هذا التفسير طبق على العين الجسدية لأوحى بأن ظهورها نجم عن استجابة الخلايا الحية للضوء ، تماما مثلما أن العيون على ذيل الطاووس أدركها داروين على أنها نوع من الاستجابة لنظرات الهيام لأجيال لا حصر لها من اناث الطواويس .

ولنستعرض الآن طريق داروين الفكرى عن العين . بدأ بمحاولة لفهم تطور العين الجسدية على أساس نموذج وهمى . ثم تحول الى فهم تكوين النقط الجميلة أشباه العيون فى ذيل الطاووس ، انتقل داروين من العين كعضو ابصار الى العين كدافع جمالى فى ذيل الطاووس ، وفى محاولته فهم تكوين العين كعضو وضع نفسه فى موضع مراقب تخيلى ، وفى محاولته فهم علة تكوين « العيون » فى ذيل الطاووس وضع نفسه فى بادىء الأمر فى موضع أنثى الطاووس الانتقائية . وبهذه الطريقة سعى داروين، بالتعاقب ، ليكون عادلا فى كل من وضعى المراقب والشريك فى فهم تعديل الخصائص الجسمانية عن طريق الانتقاء الطبيعى . لقد اضطر لاتباع هذا الطريق خلال التزامه بالمشاهدة التجريبية ، الى جانب وجهة نظر « نيوتن » التى حددت أن يكون أى أتجاه، على الدوام . لوضع من جانب واحد . وطوال طريقه المتعرج تحرك باستمرار تجـــاه علة لها أكثر من مغزى علمى ، من بين خلفية كامنة لايمان تخيلى . والافتراض الذى يعد أساسا لمثل هذا المنهج كان افتراضا فيه تضمين متبادل للمراقب وللعالم .

ولقد كتب عالم بيولوجى فى أيامنا عن نظرة عالم الطبيعيات بطريقة تنقل كلا من فرصة واحتمال الخطورة الكامنة فى التخيل عند داروين . يقول «كونراد لورينز» انه ليس لدى أى فرد قوى التركيز الضرورية لتحليل ما للسلوك الحيوانى .

« ما لم تكن عيناه مشدودتين بموضوع مشاهدته بتلك النظرة المسحورة التى لا تحركها أية قوة واعية لاكتساب معرفة ، بل ذلك السحر الغامض الذى يؤثر بـــه جمال المخلوقات الحية على بعض منا » . (١)

ولكن مع ذلك نجد أن داروين الشاب مؤلف كتاب « كلب البحر » كان رأيـــه مختلفا من قبل :

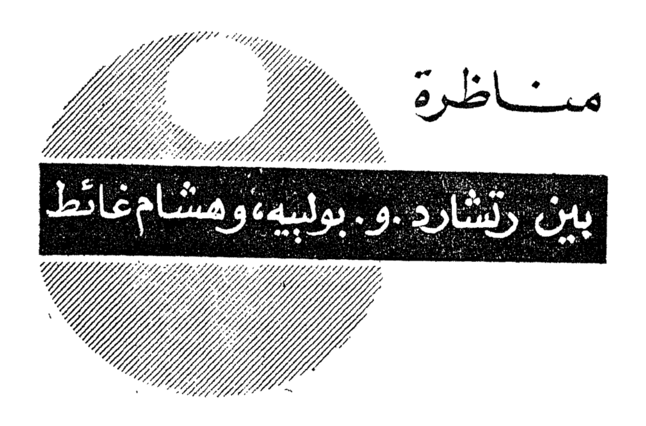
« .. اعجاز لا يشد فى بادىء الأمر انتباه عين الجسد ، ولكن بعد تأمل يشد عين العقل » . (٢)

ذلك الاعجاز فى وجود الطبيعة التى يبدأ منها داروين تجسم من قبل فى التخيل للبدء به ، وبعد ذلك تتولى نظرية تفسر هذا الاعجاز الأول هداية « عين الجسد » فى المشاهدة التجريبية . وتوقف مثل هذه المشاهدة الايمان التخيلى الأول ، ومع النظرية النهائية ، التى أصلحها التأمل ، تتطابق أعمق « عين للعقل » . و « عين العقل » بناء ذاتى الى حد كبير مثلما أنها تكشف ، من الجانب العالمى ، عن التقدم من اعجاز الى ادراك علمى ، وان كان هذا يتضح فى مجال الصراع الدائم بين التخيل والعقل فقط كما نستطيع أن نشهده ممثلا فى كتابات داروين .

---

(١) اقتبسها «فيليب ريتربوش» فى كتابه «الصورة العضوية» (المحرر) ج.س. روسو ، روتليدج وكيجان بول ، ١٩٧٢ ، ص ٥٨ .

(٢) داروين : «رحلة كلب البحر» ، ١٢ ابريل سنة ١٨٣٦ .



اشترك فى المناظرة الآتية كل من الأستاذين رتشارد وبوليبه ، وهشام غائط وفيها ينتقد الأستاذ بوليبه كتاب الأستاذ غائط : « الشخصية الاسلامية ـ العربية ، ومصيرها » ، المنشور بباريس فى ١٩٧٤ ، ذلك الكتاب الذى يجعل للدولة المكان الأول فى تقرير مصير الاسلام ، ويدعو للأخذ بالأساليب والأفكار الحديثة ، ويرد الأستاذ غائط على اعتراضات الأستاذ بوليبه · وقد دارت المناظرة فى مايو ١٩٧٥ بجامعة كاليفورنيا فى بركلى ·

أ ـ ريتشارد · و · بوليبه

● رد على هشام غائط أو سؤال له

لكى أبين لك لماذا أختلف معك بشدة فى تحليلك للتاريخ الاسلامى أرى ـ لزاما على أن ألخص لك بعض أفكارى عن مجرى ذلك التاريخ · وانى لأشعر بأن الجمع بين المنهج الاستشراقى فى معالجة هذا التاريخ والتمسك بمهنج البحث التاريخى الذى لم يتقدم منذ عهد المؤرخ «رانكه» قد أمضى الى سوء فهم شديد وخطأ كبير فى كتابه التاريخ الاسلامى · ولذلك أعتقد أن المعطيات التى بنيت عليها دراستك وتحليلك تشوه الواقع التاريخى الذى زعمت أن هذه المعطيات تمثله وتصوره ·

الكاتب : رتشارد . و . بوليه
الكاتب : هشام غنائط

الاول حصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد • وقام بالتدريس فى جامعة كاليفورنيا وجامعة بيركلى •
والثانى صحفى ومحاضر تونسى يجيد العربية والفرنسية • قام بالتدريس فى جامعة السربون • من مؤلفاته مؤلفات عن الاسلام فى أيامه الأولى ، ومؤلف عن العالم الاسلامى فى عهد الأمويين •

المترجم : أمين محمود الشريف

مدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، ورئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم سابقا •

ولأتكلم أولا عن عصور ذلك التاريخ ، وهذه ليست مسألة جوهرية ، ولكنها تساعدنى على تنظيم أفكارى • ويمكن القول أن التاريخ الاسلامى ينقسم على وجه التقريب الى العصور الآتية :

(١) ٦٠٠ ـ ٩٥٠ م : فى هذا العصر انتشر الاسلام ، وانتهى به الأمر الى أن أصبح ظاهرة اجتماعية كبرى • والتاريخ النهائى لهذا العصر يمكن أن يكون متأخرا بقرن أو أكثر فى مصر والشام ، وبقرن آخر فى المغرب • أما التاريخ المذكور فهو يصدق ، فى المقام الأول على العراق وايران •

(٢) ٩٥٠ ـ ١٤٠٠ : فى هذا العصر أدى وجود مجتمع اسلامى كبير الى ابراز وتوحيد مجموعة متكاملة من النظم الدينية والاجتماعية اللازمة لمجتمع كبير ، ولكنها لم تكن لازمة للمجتمع فى العصر السابق ، الذى كان أغلبه مكونا من شعوب ذات ديانات متعددة • والنظم التى ظهرت فى هذا العصر انبثقت أساسا من العراق وايران ثم اقتبستها البلاد الأخرى ، وذلك لأن هذين الاقليمين كانا أول من عالج المشكلات الناجمة عن انتشار الاسلام كظاهرة اجتماعية كبرى •

(٣) ١٤٠٠ ـ ١٧٠٠ م : فى هذا العصر ظهرت الدول الاسلامية الكبرى نتيجة النظام الاجتماعى الاسلامى المتكامل الذى تأسس خلال العصر السابق •

(٤) ١٧٠٠ – ١٩٠٠ : فى هذا العصر أدت الامبريالية السياسية والثقافية الى تحطيم النظام الاجتماعى المتكامل الذى ازدهر خلال العصر الثالث ·

(٥) ١٩٠٠ – ٢١٠٠ : فى هذا العصر تعود بقايا المجتمع الاسلامى المحطم فتصنع مجتمعا جديدا سوف يكون قطعا مجتمعا غير أوربى ، ولكن لا يمكن الآن تصوره بوضوح ·

واسمحوا لى أن أعلق على هذا التقسيم ، فاقول أن العصر الذى يوصف بوجه عام بأنه العصر الذهبى (١) للاسلام – عصر الخلفاء الأقوياء – ساده فى الواقع الاضطراب ، وتكون فيه المجتمع من عناصر وشعوب غير متجانسة ، وكان الاسلام فيه هو دين طبقة حاكمة صغيرة ، وكان الانتاج الثقافى فيه اما اقتباسا من الحضارة الاغريقية والرومانية والفارسية ، واما استمرارا للحضارة العربية القبلية · وكان طابع القوة والمركزية الظاهرية الذى اتسم به عصر الخلافة يعكس سيطرة العنصر العربى على السكان غير المسلمين ، ويحجب الضعف الحقيقى للخلافة من حيث هى نظام سياسى · ولم يكن لانتشار الاسلام على نطاق واسع من نتيجة الا أنه حطم السلطة الزمنية للخليفة · وان اللامركزية والفوضى السياسية التى سادت فى العصر الثانى لترجع من جهة الى فتح البلاد الأجنبية ، كما ترجع من جهة أخرى الى انتشار الاسلام بين جماهير الشعوب ·

وأهم عصور التاريخ الاسلامى هو العصر الثانى (٩٥٠ – ١٤٠٠م) الذى ظهرت فيه النظم الاجتماعية الاسلامية ، وهو أكثر العصور خلقا وأبداعا ، ولكن المؤرخين الغربيين تجاهلوه ، لأنه لم يمت بصلة مباشرة الى الماضى الاغريقى الرومانى· وجوهر الأمر أن الاسلام اذا بقى دينا عربيا ظلت حياة المسلمين الاجتماعية محكومة بنواميس الحياة العربية القبلية · ولما كان عدد الذين دخلوا فى الاسلام قليلا فقد اندمجوا فى المجتمع القبلى بطريقة غير ملائمة · ولما كثر عددهم فى العراق وايران بين ٨٥٠ و ٩٥٠ تقريبا اضطروا المسلمين الى ان يعاملوهم كما عوملوا فى ظل دياناتهم السابقة · ولما كان التنظيم الاجتماعى الموافق للمجتمع الدينى قد توطدت دعائمه فى العصر البيزنطى الساسانى فقد طالب الداخلون فى الاسلام بتطبيق النظام الاجتماعى الذى اعتادوه وألفوه ·

---

(١) العصر الذهبى الذى يشير اليه المؤلف هو العصر الأول (٦٠٠ – ٩٠٠ م) وهو يمتد فى التقويم الهجرى من عهد البعثة المحمدية الى سنه ٣٣٩هـ · وهذا العصر يشمل عهد النبوة والخلفاء الراشدين . وعصر بنى أمية ، والعصر العباسى الأول · والمعروف بين علماء التاريخ الاسلامى أن الاسلام بلغ دروة مجده وقوته فى هذا العصر ، ولذلك سمى بحق العصر الذهبى للاسلام· ولكن المؤلف يخالف هذا الرأى للأسباب التى ذكرها · وأعتقد أن رأى المؤلف فيه نظر ، ولكن المقام لا يتسع لمناقشته ، والأمر متروك لعلماء التاريخ الاسلامى لابداء رأيهم فى هذا الموضوع (المترجم) ·

ولم تستطع دولة الاسلام أن تستجيب بسهولة لهذا الضغط من جانب السكان الداخلين فى الاسلام ، فصرف هؤلاء أبصارهم عن الحكومة التى لم تكن قط مصدرا للارشاد الدينى لعامه الشعب ، وولوا وجوههم شطر العلماء من رجال الدين ، يلتمسون منهم الهداية والارشاد • وقد وصل هؤلاء العلماء فى الأصل الى وظيفتهم الدينية بوسائل معروفة فى كل الأديان ، وذلك أنهم مجرد أفراد أحبوا التمسك بأهداب التقى والورع فى حياتهم ، دون أن يبتغى أحد منهم منفعة شخصية فى أن ينشأ مسلما نقيا متفقها فى دينه ، وانما ساروا على هذا النهج بمحض رغبتهم الشخصية • ولكنهم ما ان أصبحوا محطا لأنظار الجموع المتزايدة من المسلمين الذين اتخذوهم قدوة لهم يحتذون بهم فى امور دينهم ودنياهم ، ويتعلمون منهم أسلوب الحياة الاسلامية الصحيحة ، حتى استطاعوا ان يتخذوا من هذه القدوة الدينية سبيلا للسلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية • وبعد أن كان العلماء فى سنة ٩٠٠م فئة بسيطة ساذجة تحولوا فى سنة ١٠٠٠م الى طبقة مغلقة تحتكر بعض مصادر السلطة السياسية والاقتصادية على المستوى المحلى ، وتسعى الى المزيد من القوة والسلطان • وهناك من الدلائل ما يشير الى أن ايران وقت الغزو المغولى كانت على وشك اقامة سلسلة من المدن الحرة المستقلة يسيطر عليها العلماء الذين ألفوا من الناحية العملية طبقة « بورجوازية » بغض النظر عن المعنى الاقتصادى لهذه الكلمة •

وقد حدث انقسام — على أساس المذاهب الفقهية — فى صفوف هذه الطبقة التى أسميها (الأرستقراطية) لأؤكد أنها تمتاز بما هو أكثر من العلم الدينى • وكان يكمن وراء هذا الانقسام منافسة أو صراع بين حزبين : حزب الخاصة ، وهو يتألف من القوم الذين سبقوا الى الدخول فى الاسلام فى وقت مبكر ، واستولوا على مقاليد الحكم فى عهد السيطرة العربية • وحزب العامة أو الحزب الشعبى ، وهو يتألف من القوم الذين دخلوا فى الاسلام فى وقت متأخر ، وعزلهم حزب الخاصة عن مراكز النفوذ • وتتمثل سمات حزب الخاصة فى المذهب الحنفى ومذهب المعتزلة والاحتفاظ باللغة العربية للاسلام • وتتمثل سمات الحزب الشعبى فى المذهب الشافعى أو الحنبلى والمذهب الأشعرى والتصوف واستعمال اللغات القومية فى الدين ، والهيئات الأخوية كمنظمة الفتوة ، والطوائف الحرفية • وفى المغرب كان حزب الخاصة يمثله المذهب المالكى ، أما حزب العامة أو الحزب الشعبى فيمثله ابن تومرت (وان لم يمثله الموحدون الذين جاءوا بعده) •

ولم يكن من الممكن حدوث أى استقرار سياسى طويل الأمد ، الى أن حسمت هذه المسألة الكبرى المتصلة بتوجيه الاسلام كنظام اجتماعى ، وذلك بانتصار الحزب الشعبى . وكان ذلك الانتصار بطيئا ولكنه كان كاملا ، ففى سنة ١٤٠٠ اختفى الخلاف الداخلى القائم على الأسس المذكورة ، وظهرت مؤسسات اجتماعية يرتبط بعضها ببعض ويدعم بعضها بعضا ، وانتشرت فى جميع انحاء العالم الاسلامى ، وحلت فى النهاية محل العناصر المتنافرة التى قامت فى العصر الاسلامى الأول •• وأهم هذه المؤسسات الطرق الصوفية ، والطوائف الحرفية ، والمنظمات الأخوية ، والأحياء السكنية فى

المدن الحضرية كوحدات سياسية ، والمدارس التعليمية كوسيلة للحد من استقلال طبقه العلماء ، والشريعة التى لم تعد تنافش على مستوى الاصول (أصول الفقه) . وما ان تحقق الاستقرار داخل النظام الاجتماعى حتى أرسى الأساس المتين للتطور السياسى الدائم . ولذلك كان استمرار عهد العثمانيين ، والصفويين (١٢) ، والمغول ، والعلويين ، ونجاحهم النسبى — برغم الحروب والثورات — يرجع الى استقرار النظام الاجتماعى المتكامل . ويعد قيام هذه الدول من الناحية السياسية أجل عمل قام به الاسلام . ولم يحدث فى ذلك العصر قط ذلك التدهور الظاهرى الذى زعموا كثيرا أنه حدث فى الاسلام . ولقد كان الانجاز الثقافى فى العصر الأول هشا ومعتمدا على مصادر غير اسلامية ، أما فى العصر الثانى فقد استمد الهامه كله من الاسلام ، لأنه كان — الى حد كبير — ثمرة المنافسة الشديدة بين أهل الفكر والمثقفين على توجيه النظام الاجتماعى الذى آل اليه الاسلام . وفى العصر الثالث أدى الاستقرار النسبى فى المجتمع ، وقلة الخلاف الداخلى المشبوب ، الى التركيز على الأعمال الثقافية غير اللفظية ، كما أدى الى غرس الروابط الأخوية كهدف ثقافى .

وأقرب غزو مشابه لغزو نابليون فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث هو غزو الاسكندر المقدونى . ففى كلتا الحالين أبرز الغزو ضعف القوة العسكرية الذى ظل واضحا فى الشرق قبل ذلك بقرن أو أكثر ، ولكن أهل البلاد ظلوا يتجاهلونه . وفى كلتا الحالين خلقت صدمة الضعف العسكرى رغبة فى مقاومة الغازى ، واعتناق افكاره تقليدا له . صحيح أن الغازى كان مدمرا ، ولكنه كان متفوقا بشكل واضح . ولذلك لم يكن من سبيل لمقاومته سوى الأخذ بكل الأسباب التى تمده بالقوة . ولقد نجح الاسكندر فى تقويض حضارات الشرق القديم ، لأن أهل المنطقة أخذوا بأسباب الحضارة الهيلينية ، لاعتقادهم أنها أسمى من حضارتهم ، وأنها تكسبهم التفوق فى القوة . ونجحت أوربا التى يرمز لها نابليون فى تقويض المجتمع الاسلامى التقليدى لأن أهل البلاد الاسلامية أخذوا مظاهر الحضارة الغربية التى اعتقدوا أنهم تكسبهم القوة .

وفى حالة الشرق الأوسط فى العصور الحديثة تم هدم النظم الاجتماعية التقليدية فى كثير من الجهات على الفور ، وكان هدما ذاتيا ، أى بأيدى أهل الشرق أنفسهم ، مما يحمل اعترافا بالتفوق الظاهرى للحضارة الغربية . وترتب على ذلك أن أخذ أهل الشرق يغضون من قدر كل قديم لديهم ، ويصمونه بالفساد ، ويصفونه بالتخلف ، كما أخذوا ينظرون الى الدول التى كانت مفخرة الاسلام على أنها دول جائرة وكيانات سياسية بدائية . وما بنا من حاجة الى تفصيل هذه الآراء التى ظهرت فى القرنين التاسع عشر والعشرين . وأنا أعتقد أن العالم الاسلامى أصيب بصدمة كبيرة من جراء الغزو الاستعمارى ، ولن يستطيع أن يستعيد حياته المستقلة الا بعد مرور ثلاثة أجيال أو أربعة . والى أن يتم ذلك لا يسع الانسان الا أن يرثى للمظاهر المتوالية لأمبريالية الحضارة الغربية . لقد مرت ثلاثة قرون أو أكثر حتى أفاق الشرق من صدمة الاسكندر ، ولابد أن يمر مثل هذا الوقت قبل أن يفيق الشرق من صدمة نابليون .

وبعد فالغرض من كل هذه الخلاصة التاريخية التى تحتاج الى كتاب حتى يتسنى شرحها كاملا هو أنى أريد أن أعرفك أساس الفهم التاريخى الذى عالجت به تحليلك للتاريخ الاسلامى • وأنت ترى أننى تجاهلت مسألة وسائل الانتاج ، وبذلك وصلت الى هذه النتيجة وهى أن الدولة ليست هى العامل المسيطر فى التاريخ الاسلامى • وأنا كمؤرخ اجتماعى أرى أن نظام الخلافة نظام ضعيف للغاية ، وأن الدول الاسلامية المتأخرة هى وليدة النجاح فى ازالة المتناقضات الاجتماعية على يد طبقة اجتماعية لا سلطان للدولة عليها • ومع أننى لا أعارض فى تطبيق نظرية ماركس على التاريخ الأوربى فانى أعتقد أن هذه النظرية لا تصلح أن تكون منطلقا لفهم تاريخ الشرق الأوسط ، وذلك لأنه ما من أحد من أهل المذهب الماركسى له من العلم بالتاريخ الاسلامى ما يؤهله لأن يستنتج من هذا التاريخ ما يؤيد مذهب ماركس أو يثبت صحته • ذلك بأن التفكير التاريخى البدائى قد شوه تاريخ الاسلام تشويها يحول دون هذا الاستنتاج بدلا من أن يساعد عليه •

واذا نظرنا الى تاريخ الشرق الأوسط نظرة شاملة وجدنا فيما أعتقد اتفاقا فى الزمن بين مراحل التطور فى الشرق الأوسط وبين المراحل المقابلة لها فى تاريخ أوربا• صحيح أن هرون الرشيد كان أغنى كثيرا من شرلمان ، ولكن حضارة الخلافة وما اتسمت به من طابع التوفيق بين العقائد الدينية المتعارضة لم تكن تختلف كثيرا عن حضارة « الكوين » • وكذلك الثورة التجارية التى انتابت ايطاليا فى القرن الثانى عشر قد امتدت الى الأساليب التجارية فى الشرق الأوسط ان لم تسبقها هذه الأساليب• وكذلك نشأة المدن الحرة المتمتعة بالاستقلال الذاتى والمرتكزة على وجود الطبقة البورجوازية حدث ما يماثلها فى الشرق الأوسط خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر •

ويمكن ذكر الكثير من أوجه الشبه ، ولكن أمرا واحدا يبرز أمامنا على أنه أهم من غيره ، وهو وجه الشبه بين الصراع الذى احتدم فى أوساط طبقة العلماء الأرستقراطية بين الحزب الشعبى وحزب الخاصة ثم انتهى بانتصار الأشعرية والصوفية ، وبين الصراع الذى احتدم فى أوساط الكنيسة المسيحية ، وبدأ بويكليف، وهسن ، وبيتر ، ووالدو ، وأضرابهم ، ثم انتهى بالاصلاح الدينى البروتستنتى، والاصلاح الكاثوليكى المضاد له • وفى كلتا الحالين كانت هنا أوجه شبه متقابلة : فسيطرة الشريعة فى الاسلام تقابلها فى المسيحية سيطرة هيئة الكهنوت ، والاتصال بالله بطريقة صوفية مباشرة يقابله الاتصال المباشر بالمسيح دون وساطة القسيس ، وطبع الكتاب المقدس باللغات الوطنية يقابله نظم الشعر الصوفى باللغات الوطنية ، الخ • وفى كلتا الحالين يوجد مصدر مشترك للصراع يفسر لنا لماذا كان التطوران متزامنين تقريبا ، ففى كل حالة يبين لنا المصدر الاجتماعى للصراع أن المتأخرين فى اعتناق الدين ينازعون المتقدمين على السيطرة الدينية ، مثال ذلك أن البروتستنت نازعوا الكاثوليك فى شمال أوربا حيث اعتنق الناس الديانة المسيحية فى وقت متأخر يتفق تقريبا مع الوقت الذى اعتنق فيه أهل ايران والعراق الاسلام .

وكان الكاثوليك فى جنوب أوربا حيث كانت للمسيحية جذور قديمة وحيث وجدت سلطة الكنيسة • ومما يجدر بنا ذكره أن المناطق الوحيدة التى اعتنقت المسيحية فى شمال أوربا فى وقت مبكر هى أيرلنده والغال فقط ، وقد بقيتا فى المعسكر الكاثوليكى •

قد لا توافقنى على هذه المقارنة ، ولكن دعنى أفصل لك قليلا ما تنطوى عليه من المعانى ، فأقول : اذا سلمنا بنظرية « فبر » التى تؤكد أن البروتستنت هم مصدر القيم التى تميزت بها البورجوازية الرأسمالية ، وبذلك عجلت هذه القيم بالثورة الصناعية ، فان مقارنتى ذلك بالتطورات التى حدثت فى الشرق الأوسط تشعر بأن الأشعرية (وهم يؤمنون بالقضاء والقدر كالكلفنيين) والصوفية (وهم يؤمنون بالآخرة كالأنابيتسية القائلين بتجديد العماد) كان من الممكن أن يكونوا البذور التى تنمو منها البورجوازية الرأسمالية الاسلامية • وأنا اعتقد أن هذا هو الحال (لاحظ الروح العسكرية العدوانية للصوفية الصفوية فى هذا العصر) ، ولكن مبادىء الدين الاسلامى حالت دون هذا الاتجاه •

ولقد كانت المسيحية قبل حركة الاصلاح الدينى تمتاز بالنزعة الدكتاتورية كما تمتاز بوجود هيئة كهنوتية منظمة • أما الاسلام فقد تطور على أساس الاجماع واتفاق الرأى ، بعد أن فشلت الخلافة والامانة فى رسم منهج واضح يمكن السير عليه • وترتب على ذلك أنه عندما تعرضت الديانتان لأزمة كبرى فى القرون (١١ – ١٣) – وهى أزمة أدت الى انقسام الرأى الدينى وتكوين فرق متصارعة – كان النظام الكنسى المسيحى الدكتاتورى لا يتصف بالمرونة الكافية التى تمكنه من احتواء الفرق المعارضة، فتم طرد البروتستنت من حظيرة الكنيسة ، كما سبق طرد الآريوسيين والنطوريين • ولكن الأزمة هنا كانت أكبر حجما وأكثر تفاقما ، فحدث انشقاق دائم فى صفوف المسيحيين • أما الاسلام فبفضل مبادئه القائمة على أساس الاجماع ووحدة الأمة فقد اجتاز فترة الصراع ، وأدخل الأشعرية والصوفية فى حظيرة الدين • وكان معنى ذلك كله أن تحولت البروتستنتية – من أصول أيديولوجية متماثلة كان يرجى أن تؤدى الى اتجاهات متماثلة – الى الكفاح واستخدام السلاح ، وذلك بسبب افتقار الكنيسة الى المرونة ، فى حين أن الأشعرية والصوفية انتظموا بسلام فى صفوف الأسلام ، وأتيح لهما التطور على أسس فكرية وأخوية ، دون أن يضطروا الى استخدام القوة العسكرية • وبعبارة أخرى أود أن أقول أن الذى حال دون قيام البورجوازية فى الاسلام هو المبادىء التنظيمية للدين الاسلامى ، لا السيطرة الحكومية على الاقتصاد•

فاذا انتقلنا الى العصر الحديث وجدنا أن أعظم ما يدعو للأسف فى الدراسات

الحديثة للتاريخ الاسلامى كأساس للتقدم فى المستقبل هو رفض المسلمين للعصور الماضية القريبه · ومعلوم انه ما من شعب يستطيع أن يتشبث بأهداب المستقبل ما لم يتشبث بأهداب ماضيه · وقد تمادت الحركة السلفية بصورة عقيمة فى رفض الماضى · ويبدو أن أحدا لا يريد أن ينظر الى قرون الحكم العثمانى والصفوى ويرى فيها ذروة المجتمع الاسلامى ، بل يجنح المسلمون الى الاشادة بامجاد العصور الأولى ، واحياء التراث الثقافى الماضى ، وفاتهم أن هذه الامجاد حدثت فى ظروف مختلفة تماما عن ظروف العصر الحاضر · والواقع أن الذى جعل المجتمع الاسلامى عظيما عندما وصل الى الذروة هو تركيزه الانسانى على فكرة الجماعة والأخوة كقيم حضارية وثقافية ، فى حين ان الأيديولوجيات الغربية تضع الفرد فوق الجماعة · ولكن حدث فى هذا البلد ــ خلال السنوات الاخيرة ــ وربما حدث فى مكان آخر · أن أخذ الشباب يعيدون تقويم القيم الغربية التقليدية ، ويضعون الجماعة فوق الفرد · واذا تمت اعادة هذا التقويم بالقدر الكافى فقد يرى الغرب من وجهة النظر هذه أن المجتمع الاسلامى بين ١٥٠٠ و ١٧٠٠ كان متفوقا على المجتمع الأوربى ، حتى ولو لم يوفق فى تكوين جيش أقوى من الجيوش الأوربية · وانى لأشعر ــ فى الوقت الحاضر ــ بأن القيم الغربية تسيطر باطراد على تفكير الطبقة المثقفة فى العالم الاسلامى حتى حينما ينتقدون هذه القيم بشدة ، فى حين أن هذه القيم تنهار بسرعة فى الغرب نفسه ·

وربما كان من الخير أن أقف عند هذا الحد · وانى لأخشى أن أكون قد حشدت أفكارا كثيرة فى مقال وجيز · ولكن اذا كان قد فاتنى شىء فانى أعول على فهمك للطريقة التى يستطيع بها المؤرخ أن يملأ الفجوات التى تركتها · وانى لواثق من أنك سوف تقدر أننى لم أكتب هذا نقدا لدراستك ، وكل ما أردته هو أن أطلعك على تحليلى ، على أمل أن يكون ذلك عونا لكل منا على التفكير ، وذلك بالاطلاع على أفكار غيره ·

معانى الكلمات الاصطلاحية الواردة فى هذا المقال

المذاهب :

المدارس الفقهية فى الاسلام ·

المذهب الحنفى :

مذهب فقهى تأسس بالعراق فى القرن الثامن (م) ·

المعتزلة :

التيار العقلى فى التفكير الاسلامى ·

المذهب الشافعى :

مذهب فقهى أسسه الشافعى وهو يقدم الحديث النبوى على الرأى ·

المذهب الحنبلى :

مذهب فقهى تقليدى أسسه أحمد بن حنبل (القرن التاسع) وهو يقدم الحديث على الرأى أكثر من الشافعى · وكان له شأن كبير فى بغداد فى القرن العاشر ، اذ كان لسان حال الجماهير ·

الأشعرى :

متكلم اسلامى حاول التوفيق بين التيار النقلى والاتجاه العقلى الذى أيده المعتزلة ·

الصوفية :

التيار الصوفى الرئيسى فى الاسلام ·

الفتوة :

جمعية سرية مارقة ، تؤيد القيم الفروسية ·

المدارس :

معاهد التعليم الرسمية التى أسسها السلاجقة فى بداية القرن الحادى عشر ·

الشريعة :

قانون الاسلام المعتمد ·

الأصول :

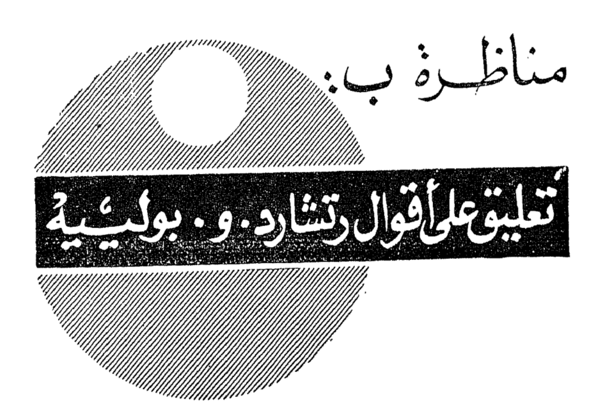
المراد بها أصول الشريعة والفقه ·

المذهب الأشعرى :

مذهب كلامى أسسه أبو الحسن الأشعرى للتوفيق بين مقتضيات النقل ومقتضيات العقل ، ثم أصبح المذهب الرسمى فى الاسلام السنى ·

السلفية :

حركة أساسية فى القرن التاسع عشر تدعو الى العودة الى المصادر الأصلية للدين ·



طرحت فيما ذكرت سؤالين : الأول يتعلق بدور الدولة ، ويبدو أنك تقلل من شأنه ، والثانى يتعلق بمشكلة الاستغراب (١) الثقافى ٠ وأرانى أتفق معك بوجه عام ، غير أن كلينا لا يتناول السؤالين من زاوية واحدة ٠ وأحب أن ألخص آرائى بسرعة بشأن دور السياسة فى الاسلام ، ومشكلة الاستغراب ٠

١ ـ السياسة فى الاسلام على مدى التاريخ

لا نزاع فى أن الاسلام كان قبل أى اعتبار آخر دينا ذا طابع الهى وأخلاقى وثقافى ٠ ولا نزاع أيضا فى أن الاسلام من حيث هو حضارة بقى قائما بعد انحلال الدولة أو الامبراطورية الاسلامية ٠ ولذلك لم يصبح الاسلام دينا عالميا الا بعد ان زالت المقتضيات السياسية ٠ ولكن نظرا لأن العصر الاسلامي الأول نجح فى الجمع بين صدق التوجيه الى الله وتكوين الأمة أو الجماعة الاسلامية فقد بقى فى الاسـلام اتجاه ولغة ٠ ولم يكن هذا الاتجاه هو لجوء السياسة الى الدين باعتباره شكلا من أشكال التنظيم الايجابى للدولة أو المجتمع ، بل كان عاطفة مشبوبة تكمن قوتها فى المعانى العاطفية الايجابية لمبادىء الأخوة ، والجماعة ، والوحدة ٠ ولذلك كان مبعث قوة الاسلام هو أنه عرف كيف يعبر عن روح واحساس الجماعة باللغة الفياضـة المشاعر التى تقتضيها اللحظات الحرجة ، لا باللغة الحماسية الجوفاء التى يستخدمها الزعماء الا يماجيون (الغوغائيون) فى العصر الحاضر ٠

---

(١) الاستغراب هو اقتباس مظاهر الحضارة الغربية من عادات ، وتقاليد ، وثقافة ، وافكار ، وعلوم وفنون ، الخ ٠ والمستغرب هو من يقلد الغربيين فى عاداتهم ، ولباسـهم ، ولغاتهم ، وتقاليدهم ، وأفكارهم ، الخ (المترجم) ٠

وليست السياسة فى الاسلام مفهوما من مفاهيم السلطة ، ولا هى السلطة نفسها ، ولا هى البحث عن قاعدة تنظيمية للمجتمع كهيئة سياسية ، بل كانت مزيجا من الحنين الى نظام قديم ، وحشد قوة دفاعية للذود عنه • مثال ذلك أن الدولة الأموية كانت فى وقت واحد مزيجا من : دولة قبلية عربية . وملكية من الطراز الشرقى • وكانت الدولة العباسية مزيجا : الملكية الساسانية فى صورة جديدة ، والدكتاتورية المعتدلة • وكانت الدول التى خلفت الدولة العباسية مجرد ملكيات محلية ، تقوم على النظام الملكى نفسه • وقد توهم البعض أن السياسة لها الكلمة العليا فى الكيان الدينى للاسلام • والذى دفعهم الى هذا التوهم هو ان النشاط الدينى خلال القرون الخمسة الأولى انصب فى الغالب على البحث المتواصل عن الحكومة المثالية ، وذلك لعدم وجود اطار تنظيمى فى الاسلام على غرار الاطار التنظيمى الموجود فى المسيحية متمثلا فى الكنيسة • والواقع ان الخلافة العباسية لم تفعل شيئا سوى أنها تذبذبت بين الأيديولوجيات السائدة والشائعة • ولنذكر منها على سبيل المثال اثنتين هما : أيديولوجية المعتزلة التى كانت تمثل طبقة الخاصة ، والأيديولوجية التقليدية الشعبية • والخلاصة أن الدولة العباسية لم تضع أيديولوجية للدولة ، كما لم تستطع الدولة الأموية أن تحول الكيان القبلى العربى الى كيان سياسى جديد لم تسبق تجربته • وفى هذه النقطة أرانى متفقا معك •

وعلى الرغم من أن الدولة الاسلامية القديمة لم تستطع أن تكون مجتمعا ، أو تحدد حضارة أو ثقافة معينة ، فانها مثلت قوة حقيقية فى الميادين الأخرى صحيح أنها لم تخلق قوى أيديولوجية ، أو تبتكر بدائل ثقافية عظيمة ، ولكنها كانت مهتمة باتجاهات جديدة ، ولم تكن قط غير شاعرة بنبضات الأفكار بقدر ما تستطيع به أن تشعر دولة لم تبلغ درجة الكمال السياسى ، فشجعت أو ــ من ناحية أخرى ــ منعت بعض الحركات دون أن تضع تقليدا يحتذى ، أو تغيب كلية عن المسرح • ففى الميدان الاجتماعى والاقتصادى قامت بدورين : الأول وراثة القوة المستمدة من الأوضاع السابقة ، والثانى دور الدولة الأمبريالية الناجمة عن الفتح ، لا الدولة الاسلامية الخالصة • ومن هنا تأتى سيطرتها على الجزء الأعظم من الجهاز الاقتصادى والهيئة الاجتماعية ، كما يأتى الطابع الواضح الذى اتسمت به ، وهو طابع الدولة القوية ، وان كانت هذه الدولة أقل قوة بكثير من الدولة التى قامت على ضفاف النيل (مصر الفرعونية) ، أو الدولة المعاصرة لوجودها (الصين) • ومن الثابت أن الدولة الاسلامية كانت مستبدة (١) ، ولكن من ناحية أخرى أدى غيابها عن المسرح ، أو عدم نزوعها الى العدوان والتدخل ، الى حدوث كوارث لا عد لها ، وهبوط فى مستوى الحضارة• يدلك على ذلك تلك العواقب الوخيمة التى نجمت عن غزوات الترك والمغول ، كانهيار العراق بين القرنين ١٣ و ١٩ ، وانخفاض المستوى الثقافى فى المغرب الأوسط •

ولكن يمكن القول انه اذا كانت الضرورات السياسية قد استطاعت أن تسود المجال الاقتصادى فانها لم تستطع أن تفعل مثل هذا المجال الثقافى ، والأيديولوجى، وهذه تفرقة يجب مراعاتها لكى يمكن تقدير دور كل من الدولة والمجتمع وهى تفرقة

---

(١) هذا القول ليس صحيحا على اطلاقه ، لأن الحكم فى الاسلام يقوم على العدل كما جاء فى قوله تعالى « واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » • واذا كان بعض حكام المسلمين قد تنكب جادة العدل فالاسلام برىء من عمله (المترجم) •

لم تشر اليها فى كلامك • ففى اصين جاءت الدولة أولا ، ثم تلتها الحضارات والديانات المتعددة ، أما فى الاسلام فقد جاء الدين أولا ، ثم تبعته الحضارة والثقافة اللتان استمدتا الكثير من الدين ، ومن حادثة أخرى ، هى الفتح ، وما ترتب عليه ، أى قيام الدولة أو الامبراطورية ، واذا كانت الدولة الصينية لم تلق معارضة أو مناقشة فلأنها لم تولد من الفتح ، ومن ثم كان تماسكها السياسى القوى • ولكن الصين لم تكتشف رسالتها العالمية الا اليوم • ومن ذلك يأتى تناقضها الآخر ، وهو أن ثقافتها تتمزق الآن كل ممزق ، لأنها تنكر ذاتها وماضيها •

ولقد عرف الاسلام هدفا عالميا ، ولكنه لم يستطع قط أن يحققه فى كيان سياسى متكامل دائم • ولعل السبب فى ذلك يرجع الى وجود قطبين متعارضين تعارضا مطلقا • ومن العبث أن نبدى الأسف لأن الدولة العثمانية ــ وهى أكثر الدول الاسلامية تنظيما وأقربها الينا عهدا ــ تورطت فى فتح البلاد المسيحية ، بدلا من أن تركز جهودها فى تنظيم وتوحيد البلاد الاسلامية الأصلية • وهذا يعنى أن فكرة جمال الدين الأفغانى الملهمة كانت عين الصواب ، وهى أن وجود كيان سياسى شاسع الأرجاء ، عريق فى تاريخه ، مدعم بدين توحيدى قوى ، يعد فرصة لا يجوز اهمالها • بيد ان الكارثة كانت قد حلت بالفعل ، وهى اغراء أوربا التى خلبت ألباب العثمانيين بطرق مختلفة ، وفى مراحل مختلفة فى تاريخهم • وقد أدى هذا الاغراء الى اتجاه العثمانيين نحو الغرب ، ثم جاءت حركة اصطباغ تركيا بالصبغة الأوربية ، وأخيرا جاءت ثالثة الأثافى على يد أتاتورك !

٢ ــ الاغتراب والاستغراب

ربما كان محمد عبده أصوب رأيا من « زياجوكلب » أو لطفى السيد • ولكن الحركة الاصلاحية الاسلامية كانت تمثل النقطة المتطرفة فى التيار الفكرى التقليدى على النحو الذى مثلت به الحركة اللبرالية أو العلمانية فى عصر الاستعمار أقل نقاط التيار الفكرى الحديث تقدما • كان « المفكر الأصيل » غائبا عن المسرح ، لأن العالم الذى نشأ فيه لم يقبض بيده قط على زمام مصيره ، اذ كان حينئذ يواجه تحديا من الخارج يجعله موزع الفؤاد بين القديم والجديد ، كما كان يواجه عقبات فى الداخل لا سبيل الى اجتيازها • كل ذلك يدلنا على ضرورة الحذر من اغتراب مزدوج : اغتراب فى الماضى ، واغتراب فى المستقبل (١) •

ولقد جاء الوقت الذى كانت فيه الشخصية الاسلامية حقيقة واقعة فى بيئة اسلامية هى « دار الاسلام » • ونحن نعيش اليوم هذه الشخصية كموقف تاريخى •

---

(١) الاغتراب هو ترجمة لكلمة alienation ، ومعناه أن يعيش المرء فى «غربة» عن قومه وزمنه . فيرفض النظم والأوضاع والتقاليد السائدة فى عصره ، ويتطلع الى تراثه الماضى ليستمد منه الالهام . ويقتدى به فى اصلاح الأوضاع الحاضرة عملا بالقول المأثور : «لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها» . وهذا هو المذهب السلفى الذى يقضى بالتاسى بالسلف الصالح • ومن دعاة هذا المذهب فى العصر الحديث الشيخ محمد عبده كما ذكر المؤلف • ومن ناحية أخرى قد يكون الاغتراب بمعنى الاستغراب أى اقتباس الحضارة والثقافة الغربية والاصطباغ بالصبغة الأوربية • ومن دعاة هذا المذهب فى العصر الحديث لطفى السيد ورجال تركيا الحديثة (المترجم) •

وسوف نشعر ـ بالقدر الذى يتراجع به الدين الاسلامى فى المجال الاجتماعى ـ بأن هذه الشخصية تنتمى الى اسرة روحية تعيش فى مجتمع مؤلف من شعوب متعددة متكافئة . وهذا هو السبب فى أن مشكلة الاغتراب تطرح نفسها على مستوى الضمير التاريخى ، وبخاصة فى وسط ذلك العالم الذى يطالب صراحة باستمرار صـلته بالاسلام ، وهو العالم العربى . والواقع أن الانسان يرى هنا هذا التناقض ، وهـو أنه كلما ازداد العرب تخلصا من براثن الاستعمار ازدادوا اتجاها الى اقتباس النماذج الثقافية الأجنبية . وفى وسع الانسان أن يسأل : ألا يجرى العمل الآن ـ بصرف النظر عما نراه من المظاهر التى تبدو على سطح وتحت السطح ـ على نسيج خيط رأسى يربط بين أقطار الأرض من شمالها الى جنوبها ، وتوثيق الصلات مع المدن القديمة ، مما يؤدى فى الغد الى اتجاه الدول الاستعمارية نحو ميدانها القديم ، والعكس بالعكس ؟ وإذا حدث هذا فان الكيانات الكبيرة فى وقتنا هذا ، من أوربية وغربية واسـلامية وأفريقية ، سوف تجد نفسها وقد تفرق شملها فى الوقت الذى تعمل فيه على تأكيد شخصيتها ، على نحو ما اجتمع هذا الشمل بعد رفضها السيطرة الاستعمارية بكل قـوة .

الاغتراب أم التطور التاريخى الحتمى ؟ ولكن أليس الاغتراب هو تقليد الغالب قبل كل شيء متى زالت سيطرة الغالب المباشرة ، أى بعد أن تتهاوى قلاع الدفاع ضده؟ لنذكر فى هذا الصدد ما حدث لبلاد فارس الاسلامية بعد أن وهنت السيطرة العربية عليها ، وبعد أن استعربت الصفوة المختارة من رجالها قرونا طوالا . صحيح أن الاستعمار لم يهدم الامبراطوريات القوية المتماسكة ، وأن الاستعمار ـ كنوع من السيطرة ـ قوبل بالرفض الحاسم فى الهند وفى الجزائر ، ولكنه قوبل بالرفض بعد أن بذر بذوره ، وهى : العصرية ، والقومية ، والماركسية ، وطبع عواصم البلاد بطابع لغته وثقافته . بيد أنه حيث تتشبث القوى العميقة بشخصية تاريخية قوية ، بعد المرحلة الأولى التى تعجز فيها أقوى الثورات الثقافية عن محو الثقافة الاستعمارية، توجد احتمالات لنوع من الاختيار فى عملية الاغتراب ، ألا وهو الاحتفاظ بالمبادىء التى تتسم بطابع الرسالة العالمية ورفض الأمور التى تتسم بالطابع المحلى . مثال ذلك أن ايران حين واجهت الديانة الاسلامية واللغة العربية احتفظت بالأولى ، ورفضـت الثانية ، فهل يا ترى يستطيع المغرب والهند وأفريقيا واندونسيا يوما ما أن ترفض لغة أوربا ، وتقبل مسرورة الرسالة العالمية لأوربا ؟ من الواضح أن التكنولوجيا ليست رسالة عالمية . أما المذهب الانسانى والمذهب العقلى والمذهب الحر (اللبرالية) فتعم . ولكن هذه المذاهب لم تتم صياغتها قط بطريقة قوية متماسكة . ثم يبقى بعد ذلك اغراء المذهب الماركسى الذى يثير علامة استفهام كبيرة . وقد صرح ماكس فبر في أعقاب الثورة الروسية قائلا : « هذا هو (يشير الى المذهب الماركسى) اسلام العصور الحديثة » ، يشير بذلك دون شك الى مبدأ المساواة الذى ينـادى به المذهب ، لا الى الصراع بين السيطرة ، والهوية الذاتية فى تاريخ الشعوب ، ولكن المقارنة بين الماركسية والاسلام ليست مبررا كافيا للتمسك بهذا المذهب . يضاف الى ذلك أن أوربا لم تقبل الماركسية كأيديولوجية (كمذهب) ولم تعمل على نشرها كما عملت على نشر القيم اللبرالية .

ونسأل الآن : هل يمكن التخلى عن رفض ثقافة الدول الاستعمارية باستثناء الماركسية التى يرفضها الغرب ؟ الجواب عن ذلك أن ابقاء الاستعمار على الثقافات غير الأوربية ، ورفض الشعوب للاستعمار باختيارها ، ورفض الاستعمار لرسالة الشعوب المقهورة ، وعمل هذه الشعوب على تعزيز شخصيتها القومية والثقافية ، كل ذلك يحمل على الاعتقاد بأن الاغتراب عن الثقافة الاستعمارية هو ظاهرة عابرة • ولأول مرة فى التاريخ تنتصر الشعوب على سيطرة الدول الاستعمارية القوية وترفض هذه السيطرة• ولعل ذلك يرجع الى ما تنطوى عليه هذه السيطرة من تناقض ، لأنها انبعثت فى الواقع من حضارة تعتقد أنها متفوقة على غيرها ولكنها مع ذلك تتخذ صورة الغزوات البربرية•

ومن ناحية أخرى لن يتاح للثقافة الاستعمارية الانتشار الا فى المناطق التى تأثرت بصدمة الاستعمار تأثرا عميقا ، والتى تستطيع دائما أن تلجأ ـ لكى تقاومه ـ الى التراث الماضى ، والى الثقافة الحية لشقيقاتها من البلدان التى أكدت شخصيتها بصورة أقوى لأنها نجت من التلوث بالثقافة الاستعمارية • ويبقى بعد ذلك أنه خلال هذه المرحلة الانتقالية ـ تظهر شخصية « المفكر الخالى من الثقافة » ، وهى شخصية من أغرب ظواهر التاريخ المعاصر • وقد يتبادر الى الذهن لأول وهلة أنه يمكن مقارنته بالمفكر الهلينى ، أو المصرى ، أو السورى ، الذى قطع صلته ـ كما أشرت أنت ـ بقومه ، وتطلع الى أفق الحضارة الهلينية • وأنت تعيد الى الأذهان فى هذا الصدد نظرية الفيلسوف الألمانى « شبنجلر » عن « الشكلية الكاذبة » • ولكن يجب أن نقول انه يلزم لصحة المقارنة أن تختفى الحضارة الأوربية من موطنها الأصلى ، وأن يأخذ الاسكندريون الجدد مضمونها كما يأخذون لغاتها • ولكن المفكرين المحدثين يعرفون حقيقة عنصرهم وقومهم ، ولا يكفون قط عن الاشارة الى عالمهم • وكما أنهم ليسوا « موالى » (١) أوربا ، كذلك هم لا يشبهون الاسكندريين الهلينيين •

ولكن يوجد ـ بلا شك ـ اغراء بهذا المعنى لا يتم التعبير عنه على المستوى الخلاق وانما على مستوى التجربة الثقافية ، وهو اغراء مؤلم لأنه شبه اغتراب •

يبقى بعد ذلك أنك ترى وجوب رفض الثقافة الغربية التى تواجه تكنولوجيا عصرية مدمرة ، كما هى غير انسانية ، وأنك ترى فى الاسلام ما يخفف آلامك ، وطريقا يمكن أن يؤدى الى النجاة • ومن جهة أخرى أراك تسلم بامكان التجديد فى نطاق الاسلام ، ولكن هذا التجديد ـ اذا تم ـ سيكون ضد ماضيه الى حد ما • والحقيقة والواقع أن الغرب موجود ، ومسيطر بمذهبه العقلى ، وبتكنولوجيته ، وأنه يرغمنا على تقليده باعتبار ذلك مسألة حياة أو موت • والمشكلة الحالية والجوهرية بالنسبة لنا هى أن نفعل ذلك دون أن نفقد أنفسنا ، ونتخلى عن شخصيتنا ، لأن الحضارة الحديثة لم تتوحد بعد على مستوى البشرية • وفى اليوم الذى يتخلى فيه الغرب عن ادعائه أن هذه الحضارة هى من صنعه وحده فان هذه الشخصيات المختلفة سوف تذوب من تلقاء نفسها ، وتتلاشى فى عملية التوحيد • أما الآن فانى أعتقد أنه يجب علينا أن نحذر الاصرار الشديد على تجريد الاسلام من شخصيته الروحية • وهذه المهمة الثقيلة تواجه الجيل الذى أمثله ، والذى يعيش ممزق الفؤاد بين عالمين ومذهبين ، وبين مستقبله وشخصيته •

---

(١) الموالى هم أهل البلاد التى فتحها العرب ، وكان لهم شأن كبير فى الاسلام •

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
● أهل الفكر ومسئولياتهم الأدبية والسياسية بقلم : لوبومير دراماليييف	The Intellectual in the Face of his Moral and Political Responsabilities by Lubomir Dramaliev	العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦
● العلم والتكنولوجيا والقيم بقلم : دايا كريشنا	Science, Technology and Values by Daya Krishna	العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦
● الغجر ومشكلة التثاقف بقلم : فرانسواز كوزانيه	Gypsies and the Problem of Acculturation by Françoise Cozannet	العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦
● المواجهة بين العقل والتخيل نموذج داروين بقلم : ايرلنج انج	The Confrontation between Reason and Imagination : The Example of Darwin by Erling Eng	العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦
● مناظرة أ — رد على هشام غائط أو سؤال له بقلم : رتشارد • و • بولييه ب — تعليق على أقــوال رتشارد • و • بولييه بقلم : هشام غائط	Debate An Answer for Hicham Djaiṭ or Possibly a Question by Richard W. Bulliet Observations on the Thesis of Richard W. Bulliet by Hichem Djait	العدد : ٩٥ خريف ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامه للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٣٨٥



١٠ أغسطس ١٩٧٧
١٠ آب ١٩٧٧
٢٤ شعبان ١٣٩٧

العدد الثامن والثلاثون ـ السنة الحادية عشرة

محتويات العدد



المقال في كلمات

عثر الباحثون في المنطقة القطبية الشمالية بكندا حيث يقطن الاسكيمو على تماثيل من الحجارة على هيئة الانسان ، يطلق عليها اسم « الأنكشوك » والجمع أناشيك . وهذه الأناشيك عبارة عن أنصاب من الحجارة المرصوصة بعضها فوق بعض بشكل مخصوص ، بحيث تبدو عند اكتمالها على هيئة الانسان . ولبناء هذه التماثيل يبدأ الاسكيمو بنصب حجرين مستطيلين في وضع عمودي ثم يضيفون حجرا مسطحا على هذين العمودين في وضع أفقي ليكون بمثابة قاعدة للتمثال ، ثم يرصون فوقه أحجارا تمثل الجسم الانساني حتى الرأس ، ويكتمل التمثال بوضع حجر مخروطي يمثل الرأس .

وقد اختلفت آراء الباحثين في الغرض من اقامة هذه الأناشيك ، فمن قائل بأنها معالم لهداية الملاحين أو الصيادين العائدين من رحلاتهم الطويلة ، ومن قائل انها علامات على مخازن الطعام ، ومن قائل انها ضرب من الطقوس الدينية ، أو القرابين لاستجلاب رضا الغيلان أو الهولات التي تغزو البحار المفتوحة . ويميل المؤلف الى القول بأنها اقرب أن تكون خدعة ، اذ يقيم الملاحون تمثالا خادعا لأنفسهم يكون ظاهرا للعيان

لاشعار المخلوقات الضخمة النهمة التى تتعرض لهم فى اعماق المحيط بانهم لايزالون موجودين بالساحل حيث يراهم الجميع .

ويقول المؤلف فى آخر المقال ان الرأى السائد هو أن هذه التماثيل أقيمت لتكون مرشدا للسائرين والملاحين وما الى ذلك . وتختلف هذه الأناشيك عن غيرها من التماثيل فى أنه لا توجد فئة محترفة متخصصة فى صنعها ، بل يتولى أى فرد بناءها بنفسه ، ولذلك نرى أن بانى التمثال - كائنا من كان - يسكب فيه ذوبا من عصارة نفسه ،ويبذل فيه قصارى جهده ، ويبدى فيه منتهى مهارته ، ويسبغ عليه فيضا من ذوقه والهامه ، لأنه يرى فى التمثال صورة ذاته ، وامتدادا لحياته بعد وفاته ، وتخليدا لذكراه بعد انقضاء اجله .

« تخليدا لذكرى المؤلهة الزائلة « سدنا » التى امتد جسمها الضخم الى أعماق البحار القطبية ، وظل شـــعرها متلبدا دائما وملطخا بالاقـــذار ، ومثقلا بفراء الدب ، وخراطيم الكركون ، بحيث لا يستطيع تسريحه الا شامان (كاهن) فى احدى رحلاته الكونية » .

« الانكشوك » اسم يطلق على أنصاب من الحجارة المرصوصة على هيئة انسان ، الموجودة فى سـواحل المنطقة القطبية الشمالية بكندا . وأنا على يقين من أن هـذه الأنصاب لا نظير لها فى تاريخ التماثيل ، وان كانت بلاشك تماثيل على صورة انسان. ولا أحد يخلط بين هذه الأنصاب وبين الصوى والمعالم البسيطة التى تنصبها القبائل البدوية العديدة فى أثناء تجوالها . وهذه الأنصاب هى الآن فى طريقها الى الزوال ، أو هى قد زالت بالفعل . وقد عرف بمحض الصدفة أن هذه الأنصاب تمثل صورة الانسان ، ولكن هذه الصدفة كانت بالنسبة لى مزدوجة ، اذا صح هذا التعبير .

وايضاح ذلك أن مصورا يابانيا مشهورا اسمه « تارو أو كاموتو » وقد التحق أخيرا بكلية علم الاجتماع ، عثر لأول مرة فى أواخر ١٩٦٦ ، اما بطريق الحظ واما بدافع الملل ، على مقال وجيز فى احدى غرف الانتظار ، نشر على وجه التحديد فى عدد سبتمبر من المجلة الجغرافية الكندية . وكان هذا المقال يبحث فى تماثيل الرجـال التى بناها الاسكيمو بالحجارة فى شمال خليج هدسن بين جزيرة بافين وجزيرة سوث هامستون وشبه جزيرة انجافا فى الطرف الشمالى من لبرادور .

فذهل لهذا المقال ، وعبر عن مشاعره العميقة فى كتاب له بعنوان « الجميل والمقدس » ، وأسبغ على هذه التماثيل صبغة مقدسة ، اما تجوزا واما تهورا . والاسم القديم لهذه التماثيل البشرية هو « اينتجواك » ومعناه « الشبيه بالانسان » ،والاسم الجديد الذى يطلق عليها الآن هو « الانكشوك » ، وترجمته ــ اذا لم اكن مخطئا ــ « القائم مقام الانسان » .

وفى رأس انكسو الذى يبحر منه الاسكمو من سكان جزيرة بافين الى جزيرة سلوث هامتون يوجد نحو مئة تمثال من هذه التماثيل ، وكان يوجد فى هذا الرأس ضعف هذا العدد منذ قرن مضى . ولم يكف الاسكيمو عن بناء هذه التماثيل فحسب، بل انهم لم يعودوا يعرفون شيئا عن أصلها (ولكل منهم رأيه الخاص فى تفســير هذه التماثيل) . وهم يستخدمون الحجارة التى صنعت منهـــا التماثيل فى نصب

الحلام ، أو صنع الفخاخ ، لاصطياد الثعالب ، وتتولى الدببة والرياح القضاء على البقية الباقية منها ، بحيث لن يمضى الا قليل حتى تصبح هذه الحجارة أثرا بعد عين • وجدير بالذكر أن « كياكشوك » الذى توفى فى مايو ١٩٦٦ بعد أن طعن فى السن ، والذى استقى منه أهم المعلومات بريان وندهام لويس ، صاحب المقال المنشور فى المجلة الجغرافية الكندية التى كانت كما هو ظاهر هى المصدر الوحيد الذى استقى منه تارو أو كلموتو معلوماته ، شاهد تمثالا مبنيا قبل الرحلة التى قام بها فى ١٨٩٦ بصحبة والديه ، وهو لايزال فى نعومة أظفاره ، عبر المضيق الذى يفصل شبه جزيرة أنجرافا عن جزيرة بافين • وكانت السفينة التى أبحر فيها كياكشوك مصنوعة من جلد الصيل ، ومزودة بشراع صغير ، وتتسع لخمس عائلات • وقد بنى أكبر الرجال سنا الانكشوك قبل القيام بهذه الرحلة المحفوفة بالأخطار •

ولم أستطع أن أستخلص مزيدا من المعلومات المفيدة عن هذه التماثيل من الصفحات الأربع الشديدة الايجاز التى كتبها وندهام لويس ، لأن كلامه كان يدور حول مغامرات رحلته غير الموفقة الى رأس دورسيت • وقد افتتن تارو أوكاموتو بمنظر هذه التماثيل وتركيبها • وكان مسئولا عن الجناح الرئيسى فى معرض أوساكا العالمى المنعقد فى ١٩٧٠ ، فحصل من السلطات الكندية على اذن بارسال « انكشوك » اليه مع مختلف التماثيل البشرية الأخرى • ويقول تارو انه عند فتح الصناديق التى شحنت فيها هذه التماثيل استولت عليه الدهشة ، لأنها لم تشتمل الا على أحجار عادية ، حتى سأله أحد الحراس متندرا : ترى هل أرسلت تلك الأحجار اليك لتبنى بها طريقا ؟

وغنى عن القول أن الذين أرسلوا هذه الأشياء بعثوا معها بتعليمات تبين طريقة تجميعها وتركيبها • وما ان تم تجميع الأحجار طبقا لهذه التعليمات حتى ظهرت صورة انسان ممدود الذراعين ، ومنتصبا على قدمين ، مع ثبات يدعو للدهشة •

وكثيرا ما شاهدت — وبخاصة فى أواسط آسيا — معالم وركاما من الأحجار والصخور ، ينصب عليها رجال القوافل حجرا ليوضح قبرا ، أو مكانا مقدسا ، أو ليكون علامة على الطريق • وأشد هذه الأنصاب تعقدا ماله قاعدة مستديرة ، صنعتها يد صناع وعقل مفكر بلا شك ، لمنع الرياح الصحراوية العنيفة من بعثرتها وتفريقها وعلى قمة بعضها ترفرف خرقة مربوطة فى عصا • ولم أسمع قط عن تماثيل أخرى ، وبخاصة مالا يمثل الشكل البشرى • ا

وقد ظهر الشكل البشرى فى الفن منذ بداية الأمر سواء فى مجال النقش أو النحت أو التصوير • وتولى مؤرخو الفن تصنيف وشرح النماذج الفنية التى صنعت فى العصور التاريخية ، والقبتاريخية (قبل التاريخ) فتماثيل فينوس التى صنعت فى العصر الأدريناشى الجيولوجى ، والتماثيل الضخمة الموجودة فى جزيرة ايستر ، وافتاش (ج فتش ، صنم أو معبود) ، أو أسلاف ميلانيزيا ، والصور والتماثيل المقدسة وغير المقدسة ، والتماثيل المصنوعة على هيئة انسان ، سواء منها التقليدية

أو الواقعية ، بصرف النظر عن الأسلوب الذى اتبعه الفنان فى صنعها ، أو المادة التى صنعها منها ، كل هذه التماثيل لها مكانها فى متحف الذخائر الفنية العظيمة ، أما « الأنكشوك » فلا مكان له بين هذه الذخائر ، اللهم الا اذا كنت مخطئا أو اذا كنت قد أغفلت شيئا • ترى هل يرجع ذلك الى الجهل ؟ فى رأيى أنا هذ أمر بعيد الاحتمال هل يرجع الى النسيان أو الاهمال ؟ هذا أيضا بعيد الاحتمال • هل ثمة سبب آخر ؟ وما هو ؟ أعتقد أن ثمة أكثر من دراسة متخصصة فى هذا الموضوع • ولكن يبدو أن شيئا من ذلك لم يسترع أنظار مؤلفى دوائر المعارف التى رجعت اليها ، ولو فى سطور قليلة حتى لا يفوت هذه الدوائر ذكر شيء من المعارف البشرية • هل يرجع السبب الى سذاجة « الأنكشوك » ؟ هذا أيضـا غير وارد ، لأن « المنهير »أقرب الى السذاجة والبساطة من الأنكشوك ، لأنه أى المنهير عبارة عن نصب حجرى عمودى •

واضح أن هذه التماثيل البشرية بنيت ببطء وعناية ، ولذلك تفتقر الى وحدة الفكرة أو قوة التنفيذ التى يلمس فيها الانسان طابع العمل الفنى دون أن يشعر • والواقع أن الانكشوك يذكرنا بالقصور التى يبنيها الأطفال من الورق ، أو الفزاعات (خيال المقاتة) التى ينصبها الفلاحون فى وسط حقولهم تخويفا للطير وذودا له عن الثمر • والانكشوك لا يفترق عن ذلك الا فى أنه مبنى من الحجارة النقيلة اللتينة ، دون ادخال أى تغيير عليها ، أو تهذيبها أو اصلاحها بأى حال من الأحوال ، بل تراهم يستعملونها ساذجة كما هى ، لا يزيلون منها سوى الطحالب الدقيقة التى قد تكون عالقة بها •

هذا والأحوال السائدة فى المنطقة القطبية هى طول الليل ، وشظف العيش ، سواء من حيث المناخ أو الطعـــام أو البـــرد أو الرياح أو الثلوج أو الظـــلام الذى يرخى عليها سدوله نصف العام ، ثم الوحدة والوحشة وقلة النبات أو انعد انعدامه • ومورد الرزق الوحيد هو القنص ، وصيد الأسماك ، والمسكن الوحيد هو الخيمة أو الايجلو وجملة القول أن العيش فى ظل هذه الظروف ضرب من المغامرة • ومع ذلك يقول شهود العيان ان الاسكيمو ظلوا يعيشون ناعمى البال الى وقت قريب ، بل أكثر من ذلك أنه كانت لديهم آداب وألعاب وفنون جميلة • ولكن يبقى بعد ذلك لغز الانكشوك ، وان كان ذا طابع محلى محدود فى أراضيهم الشاسعة القليلة السكان •

وأظن أنهم يبدأون فى بناء التمثال باقامة حجرين مستطيلين عموديا ليكونا بمثابة الساقين ، ويعملون على تثبيت هذين الحجرين بعناية ، لأن التمثال كله يرتكز عليهما • ثم يضعون حجرا مسطحا على العمودين ليكون بمثابة وعاء للتمثال (وقاعدة لبقية التمثال) وان كان ذلك لا يحدث غالبا لأن كلا من نصفى الجسم يكون مستقلا عن الآخر حتى الرأس • وعلى كل جانب من العمود الفقرى غير المرئى يضعون أحجارا كل حجر منها يمس الآخر أو يستند عليه مع الابقاء على الفصـل بين نصفى الجسـم • وأعتقد أنه عند وضع كل عنصر جديد ترتجف يد الصانع ويحبس أنفاسه ويبحث فى صبر ودأب عن أفضل الأوضاع لتثبيت التمثال • ولذلك يتخذ احتياطات لا حد لها، لأنه يعلم أن أى حركة طائشة من شأنها أن تهوى بالتمثال الى الأرض مما يضطره

الى اقامة التمثال من جديد • وأتصور فوق ذلك كله أن القلق يبلغ ذروته عندما تحين اللحظة التى يضع فيها الحجرين قبل الأخيرين أو الحجر قبل الأخير اذا كان هذا الحجر طويلا بحيث يكون ناتئا بدرجة كافية لكى يرمز الى الذراعين الممتدتين • ويكتمل التمثال بوضع حجر مخروطى يمثل الرأس •

وقد قضيت العجب من الشكل الغريب لهذا الحجر ، ففى صورة وردت فى مقال وندهام لويس نجد الصناع الذين بنوا الأنكشوك يضعون على رؤوسهم قلانس من الجلد تجعلهم مشابهين تماما « لزملائهم » من الحجر • ونستخلص من ذلك أن هؤلاء الصناع يعتقدون انهم يصورون رجالا امثالهم لا آلهة أو مخلوقات لا طبيعية • يضاف الى ذلك أن الصناع يعادلون التماثيل طولا ، ولا تكاد التماثيل تزيد عليهم فى الطول • وفى انكشوك بناه كياكشوك بلا ريب أستطيع أن أقرر – وان لم يكن لدى سبب قوى يؤيدنى فيما أقول – أن أحدى الذراعين مرتفعة فى وضع عمودى يمتد فوق الرأس تحية لأحد الغرباء فيما يظهر لى ، فى حين أن الذراع الآخر ممتد فى وضع أفقى مشيرا الى الطريق الذى يجب على هذا الغريب أن يسلكه • فهل ياترى هذه مجرد نزوة شخصية من الصانع أم تخليد لذكرى معينة ؟ أعتقد أننا لن نعرف الحقيقة أبدا !

والغريب أنه مامن حجر من أحجار التمثال هو مربع الشكل • بل كل حجر يثبت فى مكانه بتأثير ثقله ووزنه • ولا يستعمل اسمنت لتثبيته • وليس فى التمثال ما يدل على أن الصانع يعتمد على قوته ، بل يوجد ما يدل على أنه يعتمد على صبره ومهارته • وفى وسع رجل واحد أن يقوم ببناء التمثال كله • ويبدو أن كياكشوك بنى التمثال كله بنفسه • وعلى أى حال ففى الصورة المنشورة بالمجلة الجغرافية الكندية التى يظهر فيها ١٩ انكشوكا نجد ٤ منها يقوم الوطنيون باللمسات الأخيرة فيها ، وكل منهم مشغول بعمله الخاص ش•

وأعود فأقول ان أدنى حركة طائشة فى أى لحظة ، وأدنى خلل فى التوازن ، وأدنى تصور خاطىء • وأدنى وصلة خاطئة ، وأدنى عدم استواء غير ملحوظ • كفيل بانهيار التمثال وانتكاسه ، ودحرجة الحجارة الى الأرض • وحينئذ لا يجد الصانع بدا من محاولة تركيب التمثال من جديد ، الى أن تحدث النكسة الثانية ، أو أن تتم اقامته لبناء اللغز المل الذى لا يثير الاعجاب ، ولا يصلح للعبادة • ومثل هذا الاصرار والعناد من جانب الصانع يحير الألباب • وليس ثمة ما يدل على أن القوم يبذلون أية محاولة ليجعلوا التمثال اكثر جمالا ، أو اكبر حجما ، بحيث يختلف عن صورة الانسان الطبيعى كما لا يوجد أى أثر للمنافسة • فالصانع لا يفكر فى رسم السمات الغامضة لبعض الأفراد أو الآلهة على سطح الحجر ، وهو الأمر الذى فعله الفنانون من قبل ومن بعد كما يتجلى ذلك – على سبيل المثال – فى الأعمدة الحجرية التى تحمل نقوشا تذكارية بمدينة سانت سرنين بمقاطعة أفيرون الفرنسية ، حيث كان الصانع ينقش على كلا جانبى العمود شكلا له وجه كامل ، وشعر متدل ، وذراعان وساقان ، وثوب وحزام •

واضح هنا أن أهتمام الصانع منصب على اقامة رجل منتصب القامة ، عمودى الوضع ، مبسوط الذراعين . ولذلك تراه يلتزم قاعدة أساسية لا جدال فيها ، أو ـ على الأقل ـ قاعدة تقليدية لا تسمح له باتباع طرق مختصرة يستطيع بها بناء التمثال بسهولة ، كشق الحجارة وتمليسها وصقلها ، سواء بالدق أو الطرق ، أو بازالة نتوء سمج ، أو بلصقها معا لصقا لا يغير من منظرها . هناك رغبة فى احترام الحجارة فى صورتها الأولية بحيث لا تبدو عليها أية علامة فى وضعها الحالى . ومن الأمور ذات المغزى التى لا يمكن تفسيرها أن يظل منظرها مصونا لا يمس .ولا ريب أن هـــذا هو الذى جعل أوكاموتو يتحدث عن قداسة الحجارة . أما أنا فانى أقول ان القداسة هنا تشبه « قداسة » قواعد اللعبة بمعنى أن اللعبة تفقد كل معنى اذا لم تعتبر التقاليد التى تقوم عليها أكثر من مقدسة ، وكأنها تقاليد آلية بحيث يرتكب اللاعب جريمة لا تغتفر اذا هو انتهكها أو حتى اذا أنكرها مما يدل على أنها تقاليد تعسفية ومسلم بها فى الوقت نفسه .

وعند ما يسقط « الزميل » على الأرض ، بفعل حيوان ، أو اضطراب الجو ، أو هبوط الأرض ، فلا سبيل لتمييز الحجارة التى تكون منها التمثال عن الأحجار الأخرى التى تنتشر فى الأرض ولم يسبق استخدامها فى أى غرض من الأغــراض خلافا لما يحدث اذا تطايرت شظايا الأوانى الفخارية أو التماثيل . ويميــل المرء الى الظن بأن صانع التمثال يصمم فى هذه الحـــالة عـــلى اعادة التمثال الى ما كان عليه دون تغيير ليمثل تلك الشخصية المجهولة التى وقع اختياره عليها . وهذا الاحترام يفسر لنا بطريقة غير مباشرة ذلك الرفض ـ وهو رفض لا يرجع الى عجز يدوى أو غباء عقلى ـ الذى ربما منع الاسكيمو من التفكير فى الرسم أو النقش أو النحت . ويبدو أن هذا الأمر كان مفروضا عليهم ، لأنه كان من المحتم عليهم تكديس الأحجار اللازمة لعمل التمثال الانسانى ، وهو التزام يتسم بالتعقيد والبدائية ، ولكنه التزام سخيف فى كلتا الحالين ، لأن هذه الغاية كان من الممكن تحقيقها بسهولة بطرق أقل كلفة من حيث المجهود والمهارة . وكل ما يلزم لتحقيقها هو رسم خط أو نقش مستمر على سطح أملس .وكذلك ، أى رمز يشتمل على كل ما يراد تصويره يمكن أن يؤدى هذه الوظيفة بل يمكن أن يؤديها تمثال عادى غير متقن يشتمل على قليل من الصفات البشرية التى تكفى لجعله « انسانا » . صحيح أنه يكون انسانا تخطيطيا ، ولكنه مع ذلك يكون نموذجا لا فتا للنظر وخارقا للطبيعة ، أى نموذجا لا يضارع . وانى لأعتقد أن الصخرة المجردة من الأشكال يمكن أن تصلح لصنع الصنم المطلوب . ولكن هذا لم يحدث فى الواقع .

وجدير بالذكر أنه لا يوجد فى مملكة المعادن كلها وجه واحد يشبه الشــكل الانسانى (كجذر اللفاح ـ نبات من الفصيلة الباذنجانية ـ بين النباتات) لأن هذا الشكل خلق على نحو يتعذر معه العثور على شكل يشابهه الا من وجه بعيد . وعلى أى حال يجب اضافة ملامح الشكل المرغوب فيه وقد استخدم الانسان كل حجم ممكن من

التماثيل الضخمة التي أقامها المصريون ، الى التماثيل الصغيرة التى يستطيع الانسان أن يمسكها فى قبضة يده ٠

وما من شعب الا فكر فى ذلك ، باستثناء الاسكيمو الذين امتنعوا عن استخدام الأساليب الفنية المغايرة للطبيعة ٠ ومن العجيب أنهم تخلصوا من هذه الأساليب (الى الوقت الحاضر على الأقل أو الى الأمس حين أخذوا بأهداب الحضارة التكنولوجية) وأعتقد أن هذا الاستثناء جدير بالشرح المستفيض ، والنظر العميق ٠

ذلك أن الأسلوب الذى اتبعه الاسكيمو ليس على وجه العموم سوى تمثيل الانسان من الخارج ، ان لم يكن من بعيد ، دون أية سمة مميزة سوى الشكل العام ، مستعينين فى ذلك بالمواد المأخوذة من أرض فقيرة ، دون أن يضيفوا اليها شيئا ، مع اعادة هذه المواد دائما الى حالتها الأصلية دون أن يهتم بها أى انسان ، بل دون ان يلاحظ ذلك ٠ ولا أدعى أن هذا هو ما قصده بناة الانكشوك ، ولكن أقول ان هذا هو ما فعلوه فى الواقع ٠

هذا وحجم الانكشوك ليس ضخما جدا ، ولا صغيرا جدا ، بل هو يطابق أبعاد الجسم الانسانى ٠ والفرق بينه وبين غيره من التماثيل المألوفة التى تصور الجسم الانسانى هو أنه غير مصنوع من قطعة واحدة ٠ بل من أحجار متعددة مأخوذةمن الطبيعة كما هى ، دون صقل أو تهذيب ، فى رأى العين على الأقل ٠وليسالانكشوك رجلا من حجر فحسب ، بل هو تمثال لرجل مبنى من قطع حجرية تنتمى الى عالم المعادن ، دون قصد الى ادخال أدنى تغيير عليها ٠ وأهم من ذلك أن هذه التماثيل ذات شكل واحد يستحيل التمييز بينها بأى رمز أو مظهر بشرى ٠

وأعتقد أنه قد فات أوان التعليق على الخرافات والأفكار السائدة التى ظلت الى وقت قريب تدور (وربما لا تزال تدور الى اليوم وان لم تدم طويلا) حول اقامة التماثيل الحجرية التى تصطف على الساحل ، غربى جزيرة بافين ، وأقصى الشمال من مدينة كويبك ٠ وقد تقدم الباحثون بعدد من النظريات الفرضية لتفسير الأناشيك (جمع أنكشوك) ، فمن قائل بأنها اشارات أو معالم لهداية الملاحين أو الصيادين العائدين من رحلاتهم الطويلة (ولكن هذه المعالم الحجرية قلما تراها العين) ، ومن قائل بأنها علامات أو اشارات الى مخازن الطعام (لا يوجد أدنى دليل يؤيد ذلك) ، ومن قائل بأنها ضرب من الطقوس الدينية ، وأخيرا يقال انها كانت تبنى قبل القيام برحلة خطيرة لتكون بمثابة قرابين لاستجلاب رضا الغيلان التى تغزو البحار المفتوحة ، أو لدرء شرها على الأقل وانى وان كنت أوافق على ذلك أميل الى القول بأنها اقرب الى ان تكون خدعة ، اذ يقيم الملاحون تمثالا خادعا لأنفسهم يكون ظاهر للعيان لاشعار المخلوقات الضخمة النهمة التى تترصد لهم فى أعماق المحيط بأنهم لا يزالون موجودين بالشاطىء حيث يراهم الجميع ٠ وهذا التمثال ليس قربانا ، ولكنه ضرب من الاحلال أن يحل محل الشخص الغائب ٠ والواقع أن وجود مثل هذه الغيلان المخيفة أمر ثابت ،وبخاصة

فى حجر منقوش فى حوزة « الهيئة التعاونية للاسكيمو » فى جزيرة بافين • ومن هنا ينصب أصحاب كياكشوك رجلا من الحجارة قبل ابحارهم الى رأس دورسيت •

وتقص علينا أقدم أسطورة عن أصل رجال الحجارة ـ وان كانت تعد اليوم من حكايات الأطفال ـ أن معسكرين من الاسكيمو شنا حربا طويلة ودموية للظفر بامرأة بارعة الجمال ، واستشهد فى هذا القتال كثير من الشبان ، وأسر بعضهم فهشمت رؤوسهم ولكن الذين عذبوهم شعروا بوخز الضمير ، فنصبوا انكشنوك تخليدا لذكرى كل شهيد • وأنا أميل لرفض فكرة الحرب بين الاسكيمو ، لأنها تتنافى مع ما يتصف به القوم من روح المسالمة ولعل بعض الرواة لفقوا هذه الحكاية نقلا عن الالياذة •ولكن الذى يهمنى منها أكثر من أى شىء آخر هو قتل الأسرى صبرا أى عمدا ، وبطريقة وحشية ، وصنع تمثال لهم يحل محلهم •

وجدير بالذكر انسكان المنطقة القطبية أقل السكان عددا فى العالم كله • يضاف الى هذا المساحات الشاسعة المغطاة بالثلوج ، والشهور الطويلة التى يخيم فيها الظلام الحالك ، والانتعاش الذى يجلبه الصيف القصير الأمد • ولكن هناك أيضا عدم التناسب بين الظلام الطويل وانعكاس أشعة الشمس على الثلج أو الجليد فهذه الأشعة تحرق شبكية العين ، مما يضطر الاسكيمو الى وقاية أعينهم بوضع نظارات خشبية عليها يثقبون فيها كوة مستطيلة لينظروا منها • والذى يروعنى فوق ذلك كله هو جو الوحشة والوحدة الذى يخيم على فيافى المنطقة القطبية • وفى ظل هذه الظروف ألا ترى معى أن موت رجل واحد ، وبخاصة اذا حدث هذا الموت عمدا وبطريقة وحشية، يعد ذنبا لا يغتفر ، بل بترا لعضو من أعضاء المجتمع •

ولقد نبتت الأساطير المعروفة فى الأجواء الرحيمة ، وأحيانا فى مناطق السافانا غير الخصيبة ، وفى الغابات الكثيفة • ولا شك أن كثافة السكان ، وتنوع الفصول ، وتعاقب الليل والنهار، من شأنه أن يهىء ظروفا متشابهة تشابها كبيرا ، ولذلك ليس من الغريب أن يوجد تشابه كبير بين مختلف الأساطير والطقوس • ولكن فى جو الوحشة التى لا حد لها ، حيث يقل عدد الناس ، ويعيش بعضهم بمعزل عن بعض ، ويتأثرون من فورهم باختفاء أى فرد منهم فى مثل هذا الجو لم يكن من الممكن أن تنبت فكرة اقامة تمثال من الحجر يكون مناظرا لكل فرد ، وحارسا وحاميا له فى الوقت نفسه ، ويحل محله فى حالة غيابه أو موته ، ولكن كان من الممكن أن يؤدى الانكشوك وان لم يكن ذلك بالضرورة ـ دور الأرواح الخـارجية ، أو القـرابين أو الأرواح الحارسة ، وربما كان السبب الوحيد فى اقامة « الزملاء » الحجريين هو ازالة أو تهدئة المخاوف التى تساورهم من حدوث نقص شديد فى عددهم ، أو من تخطى الحدود الى يصعب على الجماعة أن تعيش بعدها •

وواضح أن بانى التمثال ـ كائنا من كان ـ يسكب فيه ذوبا من عصارة نفسه ، ويبذل فيه قصارى جهده ويبدى فيه غاية حماسته ومهارته ، ويسبغ عليه فيضا من

ذوقه والهامه • والسر فى ذلك أنه يرى فى التمثال صورة ذاته ، وامتدادا لحياته بعد وفاته ، وتخليدا لذكره بعد انقضاء عمره • ولذلك أعتقد ، اذا صدق حدسى المبنى على منطق الخيال ، أنه لم تكن هناك فئة محترفة تخصصت فى صنع التماثيل (الواقع أننى لم أعثر على أى أشارة الى صانع من هذه الفئة) • كما يوجد مصورون ونحاتون وخزفيون وغيرهم من أصحاب المهن المختلفة وفى ظل هذه الظروف التى يهتم فيها المرء بخويصة نفسه يصعب على العقل أن يتصور أن المرء يستخدم غيره فى بناء تمثاله •

وأنا أدهش حين أرانى أتحدث عن عادات تكاد تكون معاصرة • وكأنها اختفت بالفعل أو كادت تختفى ، كما لو كنت أعالج فنونا قبتاريخية (قبل التاريخ) توجد آثارها الغامضة على جدران الكهوف ، ويرجع تاريخها الى زمن لم يكن فيه الناس يختلفون عن الحيوانات ، أو لم يكونوا يختلفون عنهم — على الأقل — فى أسلوب حياتهم وكذلك أعجب كيف أجرؤ باى حال أن أدخل فى عداد الفن ركاما من الحجارة مرصوصا بعضها فوق بعض على هيئة انسان ، تهدئه لبعض المخاوف الغامضة التى تساور النفوس •

وعلى أى حال فقد توسع الناس — وحق لهم ذلك — فى مفهوم الفن منذ زمن طويل لكى يشمل الأعمال التى خلقت صراحة من أجل الجمال وللجمال وحده • ولذلك أدرجوا فيه عددا كبيرا من الأعمال التى لم تكن موصوفة بالجمال فى الأصل ، ولكنها وصفت به فى زمن متأخر كمظهر زائد على وظيفتها الأصلية (وغالبا يكون ذلك مخالفا لهذه الوظيفة) • ولهذا نتائج بعيدة المدى جدا بحيث لن تلبث الأعمال التى اعتبرت حتى الأن خلوا من الجمال أن تنخرط فى سلك الأعمال الفنية الجميلة •

أما عن الزمن الذى طرأ فيه التغيير على حياة الاسكيمو ففى وسعى أن أقول أن هذه الحياة لم تتغير الا بين بداية القرن الحالى والحرب العالمية الثانية • وقد تم هذا التغير ببطء فى بداية الأمر ثم حدث بعد ذلك بسرعة مذهلة • والواقع أن الاسكيمو ظلوا حتى أمس يعيشون كما يعيش البدو فى مستوطنات يقيم فيها عدد يتراوح بين ٢٠٠ و ٣٠٠ نسمة ويوجد منهم الآن نحو ٨٠٫٠٠٠ نسمة ، منهم ١٥٫٠٠٠ فى كندا وحدها ، يقيمون فى مقاطعة متوسطة الحجم يحكمها نائب وال ، وهى ذات أرض شاسعة تبلغ مساحتها ٣ ملايين كم٢ (١) • وقد ظل الاسكيمو يعتقدون زمنا طويلا أنهم والحيوانات التى يصيدونها هم سكان العالم • وكانت لهم صلات قليلة مع الحواتين (جمع حوات وهو صائد الحيتان) والثعالبة جمع ثعلبى وهو صائد الثعالب ، حين راجت سوق فراء الثعلب الأبيض ولكن هذه السوق انهارت

---

(١) تشتمل هذه الأرض على عدة آلاف من الكيلومترات من الأرض الساحلية • ويجب أن لا يعزب عن البال أن الاسكيمو لا يسكنون عادة فى المناطق الداخلية الواقعة خلف الساحل • وللمقارنة بين عددهم فى المناطق المختلفة نقول انه يوجد منهم ٣٠٫٠٠٠ فى جرينلند ، ٢٤٫٠٠٠ فى ألاسكا ، وأقل من ٣٫٠٠٠ فى سيبريا • وهم جميعا مواطنون كنديون أو دنمركيون أو أمريكيون أو سوفيتيون ، على التوالى • وتجمع أصواتهم الانتخابية بانتظام ، ويتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويستفيدون من المعونة الاضافية التى تقدم اليهم •

فى ١٩٤٩ • ويذكر أرنولد توينبى أن الاسكيمو مثل من الأمثلة النادرة للحضارات « الأسيرة » التى ظلت باقية على قيد الحياة ، فقد ظلوا حتى بداية القرن العشرين يعيشون طبقا لتقاليد أسلافهم • وكانت كل معداتهم تتألف من « الهياك » وهو مصباح يضاء بدهن الاستيت المستخرج من شحم الصيل ، وهو مصباح يستعمل فى الاضاءة والتدفئة معا ، بالاضافة الى السهام الهلبية لصيد الحيتان ، وقليل من الأوانى المصنوعة من العظام ، كما كان الحال فى العصر الحجرى ،وظلوا يستعملون تلك المعدات حتى دخلت الصناعات المعدنية والبترولية • ومع أن التغيير كان فى البداية متقطعا فانه لم يلبث أن أصبح شاملا فنشأ جيل جديد من بائعات المحال التجارية ، ومصففى الشعر للنساء ، الذين يلبسون الأسماق (جمع سمق ، وهو ضرب من القمصان) المصنوعة من النايلون ، والعمال الذين يتوجهون الى أعمالهم على دراجات بخارية تسير على الثلج • وقد أصبح صيد الأسماك والحيوانات ضربا من التسلية أو نوعا من السوق السوداء للذين يعيشون على المخصصات العائلية • وقد هاجر الاسكيمو — حتى فى المناطق المنعزلة — من المستوطنات الى التجمعات الكبيرة حيث توجد المحال التجارية ، والمدارس ، والمصانع ، ومحطات البنزين ، بل توجد فى الواقع كل المخترعات التى تجلبها الحضارة البيروقراطية والتكنولوجية معها حتى فى اكثر نظمها تقدما •

وقد كان التغيير سريعا وحديثا ، وهذا هو السبب فى أننى عنيت عناية كبيرة بتحديد التاريخ الدقيق فى ١٨٩٦ الذى شاهد فيه كياكشوك بناء رجل من الحجارة قبل القيام برحلة خطيرة • واليوم يوجد مثل هذا الرجل الحجرى ، سواء أكان تمثالا حقيقيا أم مقلدا ، وان كان هذا لا يهمنا فى شىء • ويستطيع السائحون ان يشاهدوا هذا التمثال فى ميناء تورنتو الجوى ، كمثال للطرق التى اتبعها الأقدمون لارشاد السارين والسائرين • ويبدو أن هذا هو التفسير السائد لسر بناء الأناشيك •

والحق أقول ان منظر الأناشيك قد راعنى كما راع تارو أو كاموتو وأنا لايهمنى الرعاية والخطوة التى التمسها بناة الأناشيك ، ولا المخاوف التى أرادوا تهدئتها ، ولا الاغراض التى بنيت من أجلها ولكن المهم هو أن هذه الأناشيك أكدت الوجود الانسانى فى وسط الفيافى التى اذا غاب منها شخص واحد جلب الأسى على الباقين ، وخلق جوا من الوحشة والوحدة • وكان من المحظور اذا مات انسان أن يذكروا اسمه لأى سبب كان ، ولا يرتفع هذا الحظر الا عندما يطلق هذا الاسم على مولود جديد فى طقس يشبه طقس العماد ، كما هو الحال اليوم فى طقوس الكنائس المسيحية •

وجدير بالذكر أن الأديان والفنون تعلى من شأن هذا الأسى العميق ولكنى أعجب قبل كل شىء من هذا التمثيل غير المألوف للشكل الانسانى وانى لأ دهش حين لا أرى أحدا يلحظ ذلك • وقد ظل مؤرخو الفن والتكنولوجيا يجهلون هذه الأحجار التى يرص بعضها فوق بعض لتكون تمثالا قائما ، على الرغم من أن هؤلاء المؤرخين لم تفتهم ملاحظة زخارف اليقطين • ولا أنواع السفن القديمة • وهناك ما هو أكثر من ذلك ، على الرغم من أننى لا أميل الى التحليق فى سماء الخيال • ذلك أننى أعتقد أنى

قد اكتشفت سر الشقوق التى توجد بين أجزاء التمثال ، تلك الشقوق الغريبة التى تتخلل الأحجار المرصوصة دون أن يهتم أحد بسدها ، والتى تساعد على ربط أجزاء التمثال بعضها ببعض ، وهو أمر يخالف المألوف لأول وهلة · وانه لمن الصعب على أى انسان حين يرى هذه الشقوق أن لا يتذكر الشقوق العميقة التى تتخلل الجليد الطافى على مياه البحر حين تتفكك أجزاؤه ، أو الشقوق العديدة التى توجد فى طبقة الجليد عندما يعمل الصياد فيها ثقبا يترصد فيه لصيد الصيل ·

هذا ، والأناشيك عبارة عن صور انسانية ظلية ، مرتبطة فى الوقت نفسه بالأرض بواسطة أحجار تركت على حالها ، دون صقل ، أو نقش ، أو تشكيل · يضاف الى ذلك أن هذه التماثيل تصور الوحدة العضوية بين الجماعة ، كما تبشر بظهور الفجر وقدوم الربيع ، لأن بناءها عارية فى هذه المناطق النائية يشعر بظهور النور ، وذوبان الجليد ، وعودة الحياةبعد السبات السنوى ، المظلم الطويل ·

ان قصة أوزيرس الذى قطعت أوصاله وبعثرت ، ثم أعيدت الى ما كانت عليه ، هى أسطورة رائعة · لكننى أرى قدرا أعظم من الذكاء وسعة الخيال ، وتطابقا أدق بين الانسان فى سجنه الثلجى العظيم ، و « زملائه » الذين بناهم بدون ملاط من أحجار وصل بعضها ببعض دون احكام دقيق ، حتى لقد يتخلل ضوء النهار أحيانا تلك الشقوق الموجودة بين الأحجار ·

والواقع أن الأناشيك ليست متينة البناء ، ولذا تسقط على الأرض بسهولة ؛ وهى ليست مهيبة المنظر ، لأن الفنان لم يضف اليها شيئا يسبغ عليها لونا من الكمال أو الجمال · انها ليست سوى تماثيل آدمية صنعت من الصلصال والصخور الصلدة

ويلاحظ أن مكان العمود الفقرى فى التمثال يملؤه حيز أجوف بدلا من التراكيب العظمى فى الانسان · ولم يكن ثمة أى مانع من وضع حجر رأسى رقيق ليملأ هذا الفراغ · وعلى أى حال فان بناء تمثال آدمى من حجارة فوق بعضها فوق بعض ،وتبدو كأنها على وشك أن تتفكك هو بلاشك أمر فريد، فى بابه فى العالم كله · ولكن هذا التمثال كان أول شيء من نوعه راعنى منذ البداية ، لما امتاز به من أصالة وابتكار بلغ الغاية · وأنا أجازف الآن بالقول بأن الشقوق التى تتخلل التمثال هى أشبه شيء بالشقوق المتشعبة التى تتفتح فى كل ربيع فى الجليد العائم لتتفجر منه المياه محدثة صوتا كصوت الرعد ·

وأنا لا أحاول أن أتخيل شيئا ، وأستبعد الفكرة القائلة بأن قدامى الاسكيمو بنوا أناشيكهم عمدا واضعين نصب أعينهم صورة الشقوق التى تحدث فى الجليد عند تفككه وتصدعه · وكذلك سأتحاشى ذكر الكثير من الطقوس الشامانية التى مارسها بالفعل اسكيمو جزيرة بافين ، ولذلك أرفض القول بأن الطقس الخاص بالدخول فى الديانة الشامانية يتضمن « تقطيع الأوصال » بطريقــة رمزية ، و « احياء العظــام » بطريقة سحرية · ويلاحظ هنا أن العظام خاصة لا تدخل فى تركيب الانكشوك ، لأنها تمثل جوهر الحياة الذى لا يفنى · وأنا أرفض من حيث المبدأ تلك العلاقات الغامضة التى

تقوم عليها التأويلات الأسطورية المألوفة ، لأن هذه التأويلات قد تصيب المحز ، وقد تتنكب جادة الصواب . وهذا أمر يدخل فى نطاق الماضى السحيق ، ولا يخضع للبراهين القاطعة . وحسبى فى هذا المقام أن أشير الى فكرة قلما يتقبلها الناس كتفسير لسر الأناشيك . وفى وسع المرء أن يعدها تكرارا لما سبق ذكره . وأنا على يقين دائما بأن الخيال ليس حرا طليقا ، ولذلك أعتقد فى هذه القضية بالذات : فانه توجد مجموعة من الصور يتزود بها كل شعب بفضل المحيط الذى يعيش فيه . وهذا يصدق بصفة خاصة على الاسكيمو الذين يؤلف الثلج ، والبرد ، والجليد ، والرياح ، بيئة رتيبة ودائمة بالنسبة لهم ، مهما بعدت المسافة التى يسوقون كلابهم اليها . وليس ثمة أسطورة لاتربط بين الانسان والأرض التى يعيش عليها . ، فهو يرى أنه ابنها المباشر الذى خلق من مادتها ، وأنه برز على أتم استعداد من رحمها العظيمة ويحيا على سطحها كما تحيا النملة . ولذلك يوجد تشابه كامن بين الصورة التى يخلقها الانسان من الأرض والصورة التى يستوحيها من شكله هو . ولذا لا أدهش كثيرا للرأى القائل بأن التماثيل الحجرية فى المنطقة القطبية الشمالية هى جدران آدمية مؤلفة من طوف جليدى لا يذوب أبدا ، ومع ذلك توشك أن تتفرق وتهيم على وجهها كالمياه التى تتجمد بفعل البرد ، ثم تسترد حريتها وحركتها مع تجدد الفصول ، بفضل التشقق العميق الذى يحدث فى كتلتها المتماسكة .

وأنا أعتقد أن الأناشيك ليست أعمالا جمالية ، ولا تماثيل مقدسة ، فضلا عن أن تكون تماثيل تسجيلية أو واقعية أو رمزية . وهى لا تقوم بدور فى أى طقس روحى كما تقوم بذلك حدائق « زين » فى التبت . ولذلك فهى ليست جزءا من أية ديانة (فلا طقوس خاصة بها ولا قرابين تقدم اليها) ، ولا هى تنتمى الى عالم الفن (فلا صفة جمالية تنسب اليها) ، ويمكن القول — الى حد ما — بأن لها وظيفة نفعية ، وان كان ذلك بصورة غامضة وغير مباشرة وبصورة خرافية الى حد ما . فهذه الأناشيك أشبه بالمعالم التى تشد من عضد المغامرين وتشجع الملاحين ، وبوجه عام كل من يعرضون أنفسهم لأخطار جسيمة يعلمون جيدا أنه لا قبل لهم باحتمالها ، ولا علم لهم بها .

وهناك ميدان لم يتم ارتياده تماما يستطيع الفن أن يضع فيه قدمه بسهولة واليه تنتمى الأناشيك فيما يبدو لى ، ذلك أن هذه الأناشيك تشبه التعاويذ التى يبالغ الناس فى شأنها ، أو القرابين التى تقدم للوفاء بنذر من النذور وجدير بالذكر أن ندرة وتكاليف التعويذة السعيدة تزيد من فاعليتها وقوة تأثيرها . ووجه الشبه بين الأناشيك والتعاويذ أن الأولى أسعدها الحظ فاستحقت بفضل حجمها ومادتها وطريقة صنعها أن توضع على صعيد واحد مع الأعمال التى يتم انتاجها وتحليلها الآن على أنها أمثلة لأساليب فنية مبتكرة وفريدة فى بابها فى التراث الفنى للانسانية بأوسع معانى الكلمة . وقد اعترف أهل الفن بذلك على الأرجح . وفى مثل هذه الأحوال يرجع الأمر الى الحظ بقدر ما واذا كانت الأناشيك قد اكتسبت هذه المكانة فلأنه ليس ثمة معيار معين على الاطلاق يساعدنا على الجزم برأى واضح فى هذا الأمر

وقد أشرنا آنفا الى ميدان لا يزال قائما فى تفكيرنا لأنه مسألة تتعلق بالكيان

الحقيقي لهذا الكون ، ولكنه كان موجودا من قبل وقد أثارت أصداؤه البعيدة وصوره المتكررة اهتماما أكبر في العصور القبل اسطورية (قبل الاساطير) ، أعنى العصور التى قامت على منطق الحدس ، وانعدم فيها الرمز • ولذلك أعتقد أنه لا توجد أسباب معقولة لاجراء المقارنة بين البحر الذى ذاب جليده والتمثال الذى تبقى اجزاؤه سليمة ومتماسكة لأنها جمعت بمهارة (وعلاوة على ذلك لا يوجد وجه للشبه بين التمثال العمودى القائم والجليد المسطح الأفقى) ، ولكنى أرى أن هناك نقلا تلقائيا لصورة العالم تدعو اليه المواقف المتماثلة (أو المتناقضة ولكنها تفضى الى نتائج متماثلة ظاهرا) أعنى تلك الصور الطبيعية التى أشرت اليها كثيرا على أنها احدى النتائج الحتمية لعالم مغلق يتكون من عناصر محدودة • وفيما يتعلق بالقضية التى نحن بصددها يوجد من هذه العناصر عنصران مهمان في سواحل ألتيما ثولى (١) (المدينة القصوى) التى يشعر اسمها بأنها نجم بعيد فى كبد السماء •

الكاتب : روجر كيلوا

رئيس تحرير مجلة ديوجين وعضو الأكاديمية الفرنسية • ولد فى ريمز سنة ١٩١٣ • حصل على درجة الاجريجية فى علم النحو والصرف عام ١٩٣٦ • وفى العام نفسه حصل على دبلوم المدرسة العملية للدراسات العليا • له عديد من المؤلفات التى تتناول الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والأدب •

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا •

---

(١) هكذا سماها كنود رسموتين الذى عنى بدراسة أحوال الاسكيمو ، وساعدنا على فهم طبيعتهم • وقد اختار الاسم « ثولى » للدلالة على أهم بلدة فى الشمال الغربى من جرينلند • ومبعثا لأى لبس أود أن أعيد الى الأذهان أن هذه هى « ألتيما ثولى » الأسطورية التى أشار اليها الجغرافيون القدماء ، ومعناها عندهم أرض شمالية ، كل ما يعرف عنها أنه لا يوجد شيء وراءها •



المقال فى كلمات

يقوم هذا المقال بمعالجة موضوع طريف هو تحليل الأساطير الفوضوية للثورة • انه يتناول أساطير عديدة : أسطورة الشيطان ، أسطورة بردميثيوس ، أسطورة اليهودى التائه ، أسطورة قاطع الطريق ، أسطورة الفلاح ، أسطورة البرابرة ، أسطورة الهمجى الطيب ، أسطورة الجماهير ، أسطورة الانسان الجديد : كما يتناول الاشتراكية التحريرية والفوضوية التصوفية •

وفى أسطورة الشيطان يعتبر شخص عدو لله مثل باكونين أن ابليس أول شخص حر التفكير ، وأنه المحرر الأول للعوالم ، يحيل الانسان خجلا من جهله ومن طاعته الحيوانية ، يحذره ويختم على جبهته بخاتم الحرية والانسانية ، وذلك بحثه على عدم الطاعة وأكله ثمرة المعرفة • ويعتبر باكونين ابليس « روح الثورة الذى لا يكل » ، وانه الجد الأعلى لطابور طويل من الثوار • أما بروميثيوس فيعتبره شيللى أول بطل للثورة ، لأنه كان أخا لابليس فى المذهب الرومانتيكى وأخا لقابيل ، والنمط الأصلى للقوة والثقافة التى كدست نفسها لفكرة التقدم • ولقد توافرت فيه كل مزايا ابليس دون أن يتورط فى اى من اخطائه • أما اليهودى التائه أو الضال « روبير » فهو شخصية مجهولة الأصل ، لا

وطن لها . وهو يمثل معرفة المستقبل ، يعرف ما يخبئه المستقبل فى جعبته ، يجول فى المحيطات والأجواء يحمل سره معه . وفى كتاب « سيد العالم » ينزع الضال قناعه ، لم يعد الرمز لانسانية جددتها التكنولوجيا ، بل صار مبتدعا لفترة جديدة مطلقة ، وهى العلم الذى خلق اسطورة الوحش الآلى الذى يشبه الشيطان نفسه . أما من حيث قطاع الطرق فان باكونين يعتبر أنهم هم المتمردون الأوائل ، وأنهم أول الثوريين فى روسيا . ودعا باكونين أيضا الفوضيين الروس (١) أن ينضموا الى قطاع الطرق العالميين الذين هم فقط الثوريون الأصليون فى روسيا . وفى التصور الاجتماعى الفوضوى ظل قطاع الطرق الذين تحدوا السلطات المركزية فى جنوب ايطاليا والأندلس ، وهاجموا الأغنياء لاعادة توزيع ممتلكاتهم على الفقراء ، أبطالا أمدا طويلا . ويعتبر باكونين ان النظام الاجتماعى وتنظيم الغرب فاسدان . وحينما يوجه الانسان نظره لا يرى الا انحلالا وضعفا وفقدانا للثقة وفسادا .

وفى رأى باكونين أن الفلاح هو حارس القيم البسيطة والسليمة التى يجهلها منظمو الحضارات المعقدة والمتقدمة . ولما كان الله قد أنعم على الفلاحين بالقوة المتجددة على الدوام ، والبسيطة ، فان شعب الفلاحين سيمهد السبيل لنهضة ثقافية جديدة ترقى الى اسمى مثل اجتماعى أعلى فى عصرنا .

مقال عن الأساطير السياسية :

الاساطير الفوضوية للثورة

عندما بدأ حواريو القديس سيمون يحيون الحياة « البروليتارية » المثاليه ، تحت رعاية الأيوين أنفانتين والقديس أما ندبازارد كانوا بعملهم هذا يعيدون السير نهج المسحيين الأوائل · ولما كانوا يلقبون أنفسهم « بالرســـــل » مستهدفين تبرير مبادئهم فقد لجأوا الى الاستعانة بما للأسطورة من تسلط ، ولم تكن « مدينة الله » التى ورد ذكرها فى عهودهم : ابداعا كماليا تصوريا ، بل كانت « القدس الجديدة » احياء للمدينة الأصلية ، وكان « الكتاب الجديد » الذى يوجز أيديولوجية « المصـــلح » الراديكالى هو النص المقدس « للمسيحية الجديدة » · وفى اعتقاد المجاهرين بمبادىء القديس سيمون أن العصر الذهبى لم يكن المصدر لشىء ما كعلة الحنين الى الوطن التى لا يمكن التغلب عليها ، بل هو بالأحرى : ولم يكن الوعد بكمال اجتماعى يجب أن يتحقق على وجه الأرض فى المســــتقبل القريب فى قليل أو كثير · ولم يكن حجيج « مينيلمونتات » بغرباء على أسطورة العصور الثلاثة ألم يترجم واحد منهم الى الفرنسية مقال ليسنج « الملتهب » عن « تربية الجنس البشرى » (١) ؟ (حتى عندما كان ذلك التفسير الجديد الذى نادى به الراهب الكلابرى للنبوءة الألفية يتسلل الى الاشتراكية والماركسية المتحررتين ، من خلال كتابات هيجل وتشيلنج وفيشته) ·

وتعكس فلسفات التاريخ الناشئة : التكوين الثلاثى للمستقبل ، كما يمكن ملاحظة ذلك من الدراسة الثنائية التاريخية والأسطورية لانجيل « جوشيم » · ويضاف الى أسطورة التقدم ، التى تشكل موضوعها الظاهر ، الأســــطورة الأبرع تخريبا ، أسطورة أفول الحضارات : ذلك الثنائى النقيض الساحر والمثير للقلق الذى تواءم ، منذ عصر التنور ، مع كل محاولة للتجديد والتغيير ·

وعندما أعلن « تورجو » فى سنة ١٧٥٠ « نظرية » التقدم أمام أساتذة السوربون لم يكن الا مؤيدا أو معترفا اعترافا رسميا « بأسطورة » الكمال الانسانى اللا محدود

---

(١) لعل « جوشيم دفيور » (١١٣٠ ـ ١٢٠٢) هو أول علماء التنبؤ بالمستقبل فى أوربا ، وتتميز نبوءاته بمنهج نكهنات يمكن اكتشافه أيضا فى كل من مقال تشيلنج ، وفى تلك الفلسفات التاريخية التى تطيل فترة الترقبات المسيحية · لقد بلغت البشرية نهاية العصر الثانى ومســـتهل العصر الثالث ـ عصر الثورة والاشتراكية ـ وقد أنبأت عن هذا : فترة اضطرابات التفاضية · وتتضح آثار هذا فى كل من المادية الديالكتية عند «ماركس» ، وفى كتاب ، موللرفان دن بروك «الامبراطورية الثالثة فى المانيا» (فصل فى كتاب « مسيحية العهد الثالث » ، الذى أصدره الكاتب الروسى مريجكوفسكى) ·

الذى غلب عليه الخيال العلمى • وما لبثت أن صارت الحاجة ماسة الى هذه الأسطورة لتكشف خداع مفهوم الحرية المطلقة •

ويبدو أيضا أن أسطورة انهيار أوربا هى أسطورة ومشاهدة عقلانية معا • لقد كان « الكونت د فولنى » فى وقوفه أمام أطلال « نينوى » و « بابل » و « القدس »، وفى تفكره فى فناء الحضارات ، أشبه بمؤرخ • لم يكن يبحث عن النبيل الهمجى أو الحكيم الصينى ، بل كان ، بالرغم من ذلك ، أول مؤرخ فى طابور طويل من المؤرخين الذين كان عليهم ، بما لديهم من فيض من الحقائق ، ان يسهموا فى اقامة الدليل المؤيد لأسطورة الانهيار ، التى كان كتاب « أفول الغرب » هو أثرها الأخير • لقد نشأ تشاؤم أوربا الثقافى من المزج المتفجر للتأمل التاريخى بأسطورة الانهيار ، وهو تشاؤم يصعب تخفيف حدة خطورته بالأمل فى افتراض احياء الثقافة (أو فى تغير أزلى) •

والأسطورة التى تسمح لفلسفة التاريخ بأن تخاطر بالخروج الى آفاق المستقبل هى فى مظاهرها الأساسية وفى أدائها لمهمتها جزء أساسى فى الفكر السياسى الحديث. ومع ذلك ، وكما سبق أن رأينا فى الاشارة الى الاشتراكية الأسطورية التى نادى بها القديس سيمون وحواريوه ، لو كان اشعاعها وضاء فى مستهل القرن التاسع عشر لصار مبددا ومهشما عند لقائه مع المذهب العقلانى المنادى بالكمال التصورى الذى كان يسيطر على نظام مشاريع اعادة البناء الاجتماعى • وحتى بعد أن اتخذت الأسطورة السياسية صبغة علمانية وأخفت واقعها وأن وجودها صار خالدا أزليا • وكيف يمكن أن تكون خلاف ذلك ؟ ان من تحدث عن المستقبل – الايديولوجيين ودعاة النظرية الحزبية – اتخذوها أساسا دقيقا للتحدث عن التاريخ ، وكان هذا التاريخ قائما بالضرورة على ما للأسطورة من تسلطية ، وذلك لكى يؤصل نفسه فى تربة الفكر الثورى •

وفى مخيلة الفكر الثائر كانت أسطورة الخلق هى المتسلطة بشكل واضح • ومنذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر شكلت أساطير الموت والنشور أساسا لا ينضب. للنظريات الاجتماعية لخلق العالم • ولقد حددت الثورة الفرنسية لنفسها ، فى أساطيرها ، مهمة استعادة الفضائل الجمهورية التى كانت قائمة فى كل من اسبرطة وروما ، وبذلك فان الانجاز الابداعى للأيدلوجين والمحركين لأول ثورة عصرية أوضح عن نفسه فى صورة الرجوع الى أصل ، ومع ذلك فهذا الأصل كان لابد من البحث عنه فى أزمنة تاريخية • وفى فترة عودة الملكية فى انجلترا كانت الأساطير الثورية مستوحاة من حقبة الخلق ، ومن الحقبة الأساسية للثورة الأولى : ثورة ابليس •

وحتى اذا كان قد وجه عيب الى أساطير التاريخ فلم يكن هذا ، بالرغم من ذلك ، ما ينقص من أهميتها ، ولكن لو كان لأبطال الثورة التاريخية مكان فى التسلسل الطويل لأصول الثورة لكان ما يدينون له به فحسب هو ما انتابهم من حمى ودوار خلال

تنبؤاتهم . وأسلاف الفوضوية أو الشيوعية الماركسية أمثال « جان دليد » أو « توماس مونترز » ينتسبون الى التاريخ فقط نظرا لما يمثلونه من معوقين للأسطورة الألفيـــة ، ومرارا تصحيح الأسطورة ، أو تلطف من العبارات التفصيلية للرواية التاريخية : وفى حالات أخرى يسهم التاريخ بدقته فى تدعيم الأسطورة . والزعيم الموهوب يأخذ على عاتقه أن يستأنف مرة أخرى العمل البطولى الذى لم يستكمل بعد اذا هيأت الأحداث التاريخية مرة المادة الخصبة لأساطير العصر (١) .

وتجدر الاشارة الى أن تحليلنا للأساطير العصرية للثورة سيكون مبنيـــا على الأساطير الفوضوية ، وعن طريق الحجة ستشير الى الأساطير الرومانتيكية لكل من : ابليس وقابيـــل وبروميثيوس : العلامات المميزة لذلك الابـــداع العلمـــانى الآخر ، الرومانتيكية الثورية.

★ ★ ★

لقد أحاط علم الأسطورة الفوضوية بالقوة الخلاقة للرفض فى صـــورة نماذج روائية . وكفرسان للسلبية كان أبطالها هراطقة الخلق ، ومع ذلك كانوا أبعد عن أن يرضوا عن معارضة الطقوس السحرية بتخريب لقداسة النظام ، كما أنها تقلدت أيضا السلاح ضد المركزية ، والعلم ، والآلة ، فى ثورة أسباب شاملة . وفى الوقت نفسه لجأ فى عبارات من الواقعية الأسطورية الى اعادة تشكيل تلك الظروف التاريخية التى تعرف فيها على نماذجها الصحيحة « المدينة » اليونانية القديمة ، والمدينة الحرة فى العصور الوسطى (أعنى أساطير الناس المبدعين ، أناس المحافل والكاتدرائيات).

وفى الانتقال من التاريخ الى آفاق الاسطورة أعاد مبدع الاساطير التحررية تفسير الأساطير اليهودية المسيحية التى تدور حول الخلق والنشر ، والتى شكلت من جهة تسلسل أصول الثورة التـــاريخية جزءا من المخزون العام لعلم الأسطورة الثورى) وهكذا صار « توماس مونترر » راعيا ل « كروبتكين » وللفوضـــويين الشيوعيين) . لقد أسس آماله على قرب حدوث تخريب تنبأ به ، قد « يوجه » قبـــل كل شىء ضد « الأشياء » . وعلى شاكلة علم الأسطورة الماركسى ، جعل مجموعـــة تصوراته هى الأساس مع تطلع الى عمل فدائى عنيف ، ولكن اذا كان « ماركس » قد ربط رؤيته للمستقبل بالعودة الى عصر النشوء فاننا نجد أن الفوضوى قد أحيا عهـد « التمزق » : أسطورة ابليس فى ثورته على الروح الخلاقة المنحازة .

وان كنت سأترك الآن جانبا الاسطورة الرومانتيكية الفوضوية لابليس فأننى سأعرض مسحا لبعض الأساطير التى تعطى للنشاط الفوضوى خاصيته الأساسية : جذوره فى الحلم بعالم هو قديم جدا وعتيق جدا . وسأستكمل دراستى بتحليـــل للفلسفة الفوضوية للتاريخ من جهة النظرية الاسطورية للتغير الأزلى .

★ ★ ★

(١) كما كانت الحال مثلا مع السفينة الحربية « بوتمكين » ، والعاصفة التى اجتاحت «ونتربالاس» ، أو مداخل « المسيرة الطويلة » .

« الاحساس بالثورة هو تلك الكبرياء الابليسية التى يرفض سيادة أى سيد ، مقدسا كان أو بشرا ، وهو الذى يبعث وحده فى البشر حب الاستقلال والحرية ٠٠ » باكونين امبراطورية السوط الجرمانى والثورة الاجتماعية ٠

● أسطورة الشيطان

الشيطان على الجسر الطويل : يوضح عنوان رواية « ريكاردو باكيلى » التاريخية مدى خطورة اغراء الشيطان حتى أن شخصا عدوا لله مثل « باكونين » قد عانى حتما منه ٠ (١) وفى كتاب جوزيف كونراد « تحت عيون الغرب » تحاط الصورة الكاريكاتورية » للشخص المنفى العظيم » بهالة شيطانية باهتة ، فى حين أن « بيتر ايفانوفيتش » لا يحمل أكثر من شبه افتراضى للصورة الأكثر تعقدا وسحرا ودناءة بلا حدود « لستافروجين » الذى تصور دستويفسكى شخصيته خلال محاكمة « نيتشايف » (فى كتابه « الشياطين ») ٠

هل صار باكونين المؤسس للمدرسة الابليسية للاشتراكية التحررية ؟ ان الأسطورة الأساسية التى ذكرها كتقنين لنشاطه الهدام تمتد جذورها العميقة الى ثورة ما قبل التاريخ ـ الفترة الأسطورية للخطيئة الأولى ـ « أسطورة ابليس » ٠ وباكونين بتحويله الاشارة الأولى للتحدى الى واقع كان مؤيدا لأولئك الشعراء الرومانتيكيين الذين وصفهم كممثلين لرد الفعل الادبى فى فرنسا ٠ لقد وضع الثورة الفوضوية تحت راية ثورة ابليس ٠ على خلق العالم النموذج الصحيح لايجابية البشرية فى مواجهة الله ، ولاتجاهه البرومثيوسى ٠ وفى كتابه الرائع الذى صدر له بعد وفاته بعنوان « الله والدولة » أعاد باكونين تفسير أسطورة الخطيئة الاولى من خلال بعد رومانتيكى ٠

ويسمح باكونين بنوع من الشك ليحوم حول أهدافه ٠ فى كرمه الخادع يضع الأرض بأسرها تحت تصرفهما ، بكل ما فيها من فاكهة وبكل ما عليها من حيوان ، ولكنه يمنعهما من لمس ثمار شجرة المعرفة ، الرمز نفسه لما يعد الانسان لمواجهة الشر ، أعنى الاله ٠ » وهكذا أراد أن يكون البشر مجردين من كل ادراك لحقيقة أنفسهم ، أن يبقوا حيوانات أزلية يمشون على أربع الى الأبد أمام الاله الحى « خالقهم وسيدهم » (٢) لقد تصرف بناء على عدم فهم للخصائص التى تشكل انسانية البشر: « القدرة على التفكير » و « الحاجة الى الثورة » ٠ « ولكن هنا يتسلل ابليس ، الثائر الأزلى ، أول مخلوق حر التفكير ، والمحرر الاول للعوالم ٠ يحيل الانسان خجلا من جهله ومن طاعته الحيوانية ، يحرره ويختم على جبهته بخاتم الحرية والانسانية وذلك بحثه على عدم الطاعة وأكله ثمرة المعرفة » ٠ يبدأ التاريخ بنموذج ثورة ابليس ،

---

(١) نشر كتاب « الشيطان على الجسر الطويل » أول ما نشر فى سنة ١٩٣٦ ، ونشرت رواية باكيلو بالفرنسية بعنوان « الحماقة الباكونينية » (باريس ، دار جويار للنشر ، ١٩٧٣) ٠

(٢) ميشيل باكونين : « الله والدولة » مقال فى كتاب « من الحرب الى الكميون » ، نصوص من ١٨٧٠ ـ ٧١ جمعت من المخطوطات الأصلية ، وقدم لها فرناند رود ، باريس ، انتروبوس ، ١٩٧٢ ، ص ٢٨٦ ٠

ومنذ ذلك الوقت تظل مثالا لكل الأفعال المستهدفة استعادة الحرية البشرية والكرامة الانسانية • ومن أجل الوصول بالأحداث الى النتيجة الايجابية المرجوة لابد للثائر من أن تتملكه روح شريرة » • هل الشيطان يقظ فى البشر أم أنه يبقى ساكنا ؟ بهذا الروح كتب باكونين الى أصدقائه الذين كانوا يتاهبون للهجوم على باريس فى ابريل ١٨٧١ : « اننى أرى بوضوح تام انها قضية خاسرة •• فما دام الشيطان لن يستثار بصورة جدية يكون لنا من شىء نفعله هناك » • وفى حركة نموذجية حدثت ثورة ابليس • الى الأبد ، هدف الصراع الثورى ، وهى تكشف عن الأعماق الأسطورية لكل نشاط ظاهره سياسى : « الشرهو ثورة ابليس على السلطه المقدسة ، ثورة نلاحظ فيها ، على النقيض من ذلك ، النواة الخصبة لكل تحرر بشرى • وعلى شاكلة « فرايتسلس » البوهيمى الموطن فى القرن الرابع عشر يقرن الاشتراكيون الثوريون أنفسهم اليوم بهذه الكلمات : « باسم من اقترف ازاءه أكبر خطأ » (١) •

وفى الوقت الذى اعترف فيه باكونين بأن ابليس هو النمط الاعلى للثورة كان نداء « براودهون » الشهير لا يزال حيا فى كل الأذهان : « تعال يا ابليس ، تعال ، يا من افترى عليك القساوسة والملوك ، دعنى أعانقك ، ودعنى أضمك الى صدرى » (١٨٦٠) ، « أحب شخص الى قلبى » ، ابليس هو روح الثورة « الذى لا يكل » ، هو الجد الأعلى لطابور طويل من الثوار ، هو أول من تكفل بعملية اصلاح البشرية من خلال السلبية ، وهى مهمة مورست عشرين مرة وأهملت عشرين مرة ، ومن ثم فلا بد من أن تمارس دائما مرة أخرى • ولكن لو كان مؤلف كتاب « الفكرة العامة للثورة فى القرن التاسع عشر » هو الذى استهل بشخصية ابليس الذى رد اليه اعتباره : دراسة صور الشخصيات المتحررة ، فلعل باكونين قد ألهمته الرواية التى كتبتها جورج صاند بعنوان « كونسويلو » ، التى قرأها بنهم وناقشها بنفسه مع المؤلفة عند أول زيارة له لأوربا (٢) فى هذه الرواية ليس ابليس بالمطرود ولا بالوحش الذى تعجز الكلمات عن التعبير عنه ، بل هو « رئيس ملائكة الثورةالشرعية» وتبرىء جورج صاند ابليس من اتهامات الغواية الموجهة اليه ، ويشرح « كونسويلو» كيف أن ابليس قد صار فى أعين الناس » رمزا ونصيرا لرغبتهم فى الحرية والمساواة والسعادة » ، ويلاحظ من خلال انحراف رمزى أن القديس ميشيل ليس الا ممثلا لرؤساء الكهنة وأمراء الكنيسة ، لمن طمسوا عقيدة المساواة ومبدأ سعادة سلالة البشر بالتصوير الخيالى للجحيم » • وكونسويلو بالمثل وفق بين يسوع وابليس ، فهذان الأخوان وجدت بينهما عاطفتهما نحو البشرية وان كانا قد اتخذا طريقين متباينين ، ففى الوقت الذى كان يعظ فيه يسوع بالاستسلام والخضوع كان فيه ابليس داعية الثورة المطلقة (هل قرأ « براودهون » رواية كونسويلو ؟ لو كانت له حقا سابق معرفة برواية صاند لأخذ الحيطة لكى لا يقول شيئا عن الرواية • ومع ذلك فلربما طرأت صورة يسوع كأخ لابليس ، ربما طرأت على مشاعره بتكاملها

---

(١) مقتبسة من ألبير كاى من كتابه : « الثائر » ، باريس ، دار نشر جاليمار ، ١٩٥١ ، ص ١٩٢

(٢) كان الشاعر « هرويج » هو الذى قدمه لجورج صاند ، وكان باكونين يشير دائما الى عملها الاجتماعى باعجاب ، انظر ا•هـ• كار : « ميشيل باكونين » ، نيويورك ، دار فينتج للنشر ، تاريخ الصدور غير معروف ، ص ١١٨ •

مع شخصية المسيح فى تاريخ تسلسل أصول الثورة . لقد كان المسيح فى الواقع أخا لابليس فى الثورة ، ولكن لما كان مصلحا لا يعتد به رفض أن يستمع الى تعاليم الثائر الأول . وهكذا حل به الأسى وقيل انه مات مصلوبا » (١) .

● هل بروميثيوس فوضوى ؟

نعد مقدمة شيلى « لبروفيلوس طليقا » أول وجهة نظر عن الثورة الرومانتيكية على مبدأ التسلطية فى الأدب والسياسة ، فبرومثيوس هو اول بطل للثورة . لأنه فى المذهب الرومانتيكى كان أخا لابليس وقابيل ، والنمط الأصلى للقوةوالثقافة التى كرست نفسها لفكرة التقدم ، وهو « نمط الكمال الأسمى للطبيعة السلوكية والثقافية التى حركتها أنقى وأصدق دوافع لأحسن وأنبل أهداف » (٣) . لقد توافرت فيه كل فضائل ابليس دون أن يشارك فى أى من أخطائه : الاحساس بالغيرة وحب الانتقام ، وفوق كل شىء الطموح الشخصى . وكمصلح للبشرية لما لم يستطع أن يعود بها الى حالة البراءة الأصلية لجأ الى حالة ثانية من البراءة : حالة يمكن الظفر بها من خلال المعرفة (فى حين أن الأولى كان مردها الى الجهل) . وكشاعر « ثقة » ضمن شيلى فى شعره الدرامى تصور « جودرين » للطهر الذى يسترده المرء ثانية خلال الرفض التحررى :

يسقط القناع الكريه ، ويبقى الانسان ذا صولجان حرا غير مقيد
ولكن الانسان فى مساواته بغيره ، وعدم ارتباطه بطبقة اجتماعية ، أو قبيلة
او وطن ، وفى نرره من الخوف والعبادة ، والتقيد بمنزلة اجتماعية معينة
هو الملك على نفسه ، عادل ، نبيل ، حكيم .. (٢)

« آه ، كم وددت أن أكون فوضويا .. » هكذا قال شيلى المراهق متعجبا ، عندما ظن أنه كان يشهد الانتفاضات العظيمة التى تعلن العصر الثالث . وكان من رأيه أن مهمة الشاعر هى أن يكون رفيقا وبشيرا بتغير اجتماعى يفوق التصور » أى أن يتعجل قدوم العصر الذهبى الذى لن يكون فيه اله أو سيد .

وتحت تأثير الاشتراكية الصناعية والمركزية ، جاء بروميثيوس ليمثل أكثر من ذلك : المثل الأعلى للتقدم من خلال تقدم العلم والصناعة . ومن رأى « بالانش » وأتباع « القديس سيمون » أن بروميثيوس ، مخترع الحرف والتجارات ، صار

---

(١) كان براودهون يحط من قدر « صاند » ، وفى ذلك يقول : « لمصلحتها الخاصة أضرت ضررا بالغا بأخلاق بلدنا أكثر من كل ما اقترفه البوهيميون الذين تدبهم مورين ، ولو كان هناك رئيس للمجرمين لكان هو تلك المرأة » (من رسالة بعث بها الى ج. تشورى ، مؤرخة ٧ أبريل سنة ١٨٦١) . كان تصور الخطر الذى يمثله الأدب الذى اصطبغ بالسياسة واتجه نحو أفكار سياسية شريرة . وفى كتاب عصر سلطان بنات الهوى » علق قائلا : « كان التاثير النسائى فى سنة ١٨٤٨ احدى الكوارث التى حلت بالجمهورية ، ومع ج. صاند ، امرأة وفنانة تكتب فى مجلة مشهورة مع ج. فافر ، وهى فنانة هى الأخرى ، سقطت الجمهورية فى براثن المرأة » (ص ١٦٦) .

(٢) بيرس بيسكى شيلى : « دواوين الشعر » ، اعداد : توماس هتشنسون ، لندن ، مطبعة جامعة كسفورد ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥٣ .

المحرك الدنيوى « لقانون التقدم » ، لقد كان هو الذى أهدى البشرية « قوة ترويض الطبيعة العمياء » ، وهو الذى ملك البشرية الارض والبحار والسماوات (١) وفى مقدمة رسالة « ماركس » لنيل درجة الدكتوراه الذى كان أقرب إلى « شيلى » منه لأتباع القديس سيمون ، نادى بأن « تيتان » هو أول شهيد للتقويم الفلسفى ،والعدو لكافة « آلهة السماء والأرض التى لا تدرك الوعى الانسانى على أنه القدسية الأسمى»

وليس غريبا أن اختفت أسطورة برومثيوس من التصــور التحررى ، وقد انشغل بغريزته للثورة وتذوقه للرومانتيكية • وأسطورة ابليس جاءت فى أعقاب أسطورة بروميثيوس ، فى الوقت الذى عبرت فيه أسطورة « أهاسيورس » بصورة تبعث على الاعجاب ، عن القلق والتمرد الأحمق « للخارج عن القانون » (وقد أزعجت شيلى فى فترة مراهقته الصورة الغامضة و « اليهودى الضال » الذى فضل « حرية » الجحيم على عبودية السماء ، ولكنه تخلى عنه مفضلا عليه بروميثيوس ، الذى كان فى اعتقاده بطلا أكثر طهرا وايجابية) •

وقد احتل بطلان مكانيهما على جانبى « أهاسيورس » : الشخصية غير معروفة الاصل «للضحية» وشخصية « الانسان الجديد » أو الفوضوى • وتعبر الضحية عن المعارضة اليائسة للانسان المظلوم والمضطهد للنظام القائم ، ولما كانت قد طحنته القوى فهو يشعر بشعور غامض بأنه مجرد من كل تأييد وعون فى مواجهتــه للدولة والقاضى والشرطة ، يشعر أنه هو وحده على صواب • وفى المواجهة الأزلية بـين الخير والشر يبدو واضحا انه فى جانب الخير ، ولكن من الملاحظ أنه داخل نطاق تشعب نظرية الخلق والتشر فحسب • يفوز بوضعه المتميز أما « الانسان الجديد » أو « انسان المستقبل » فيحقق اســترداد الانسانية المفقودة التى ينكرها كل من الضحية و « الثائر » • لقد أشار باكونين بوضوح الى الصداع الذى يفصل الثائر ، الذى يصمه المجتمع بوصمة لا شفاء منها ويناضل دونها ، عن فوضوى الغد : « ان مهمتنا هى أن نخرب ، لا أن نبنى ، سيكون هناك أناس آخرون ليبنوا ، هم خير منا ، أكثر ذكاء وأكثر حماسة (٢) • « والانسان الجديد » هو سيجفريد ، وهو عند فاجنر : بطل الشباب المتحرر ، بل « البطل الطفل » ، ذلك « النبيل الهمجى » الذى أكد تسلطه على مجال علم الأسطورة الألمانية فى القرن التاسع عشر •

● أسطورة اليهودى التائه

من باكونين الى سوريل يعبر عن البحث الذى يقوم به «التائه» ، مبدأ التغير ونقيضه الذى يصعب التعبير عنه ، الرواية الوصفية • (« الهولندى الطائر » هــو «أهاسيورس البحار ») • لقد كان معمرا له شهرته بين الفوضويين الريفيين فى اسبانيا ، حيث انتقلت « الفكرة » من قرية الى قرية عن طريق « وسل الفــوضى المتجولين » • كانت هذه الاسطورة هى التى ظهرت فى الرسائل الحزينة للفوضوى «أسكاسو» عندما نفى مع «دوروتى» فى سنة ١٩٣٢ : « أننا مبعدون •• والابعاد

(١) راجع التحصيل الممتاز الذى كتبه بيير البوى فى كتابه « الأساطير وعلوم الأساطير فى الأدب الفرنسى » ، باريس ، دار نشر ارماند كولين ، ١٩٦٩ ، ص ص ١٦٠ ــ ١٦٢ •

(٢) ميشيل باكونين : « اعتراف » ص ١٢٦ •

عند الشاعر هو الموت البطىء ، ومهما يكن الأمر ، فالرحيل بالنسبة لنا ، يا من لسنا بالشعراء ، هو دائما رمز الحياة الذى لا يمكننا أن نحيا فيه ، أفرادا من طبقة مسخرة ، لا نجد مكانا لنا فى العالم ، فالسفر بالنسبة لنا هو دائما دليل الحيوية (١) وصورة اليهودى تتداخل فى صورة اليهودى التائه ملتبسة مع صورة الضحية : الثائر الذى يستطيع وحده أن يقول للقاضى والجلاد : لا .

والمسرح الحى (الذى أنشى سنة ١٩٥٢) جاء ليبين من سنة ١٩٦٤ وما بعدها ، تاريخ أول جولة أوربية له ، المعرفة المتنقلة لطائفة من الفنانين والفوضويين والمجاهرين الراغبين فى تحقيق تحرير مصادر الانسان الخلاقة عن طريق الاستغراق فى كافة الالتزامات . ومن خلال صور المشاركة فى الدراما السياسية ، والفاعلية ، وأخيرا عن طريق اقامة كميون الذى حول المثل الأعلى التحريرى الى كثير جدا من الأفكار التى تحققت ، ولقد سعت هذه المجموعة فى تجوالها : للدعاية لانجيل للتحرر ، فى أول الأمر راع ، ثم صارما ومناديا بمبدأ باكونين . وفى فرنسا وايطاليا وألمانيا كما فى الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية طعموا أسطورة اليهودى التائه بخبرة النفى وفكرة الكمال التصورى (وعناوين انجازاتهم : فردوس اليوم وتراث قابيل تتحدث عن نفسها) . ويقرر جوليان بيك ، وهو أحد المشتركين فى تأسيس الفرقة قائلا : نحن بدو ، نعمل كما يعمل الثوريون ، نتنقل من مكان الى مكان ، نحاول أن نكتشف مايجرى ونربط مابين مختلف الخبرات ونشر الكلمة (٢) .

وبيك واخوانه فى المسرح الحى يخدمون كهمزة وصل بين الروح الثورية لفوضوية تجددت حياتها وبين التقليد العظيم للثورة فى القرن التاسع عشر ، مثلما يتضح عند هولدرسن ونيتشة وفان جوخ الذين يصورون لمجرد التصوير لاستحضار الوجه الحزين للتائه . والثائر الذى لا مأوى له ولا ملاذ دينيا ولا أسرة يتغلب على علة الحنين الى الوطن وعلى السلام الذى لا يمكنه بلوغه مع جولاته . وهكذا نجد أن رامبو فى رسائله المتبادلة التى كتبها من (عدن) و (هرر) الى اصدقائه رفض حياة الاستقرار التى عرضتها عليه فرنسا وعرضتها عليه أوربا ، وقال معلقا : اننى لن أعود ، اذ لو عدت لقبرت نفسى . انه يخشى البرد وقسوة الشتاء فى الأردين، أسمى رمز لحضارة تخلى عنها ، وقال : أما عن نفسى فاننى أحس بالندم لأننى لم اتزوج ولم آكون أسرة . ولكنى فى الوقت الراهن حكم على بالتجوال ، مكرسا نفسى للمخاطرة ، وكل يوم أفقد طعم مناخ وأسلوب الحياة ، بل لغة أوربا (٣) ويعد

---

(١) انظر جيمس جول ، ص ٢٤٨ .

(٢) انظر مقال كاترين هامبلوت فى « لو موند » ، العدد الصادر فى ١٣ نوفمبر ١٩٧٥ .

(٣) رسالة مؤرخة ٦ مايو سنة ١٨٨٣ . « توكيدى » . آرتور رامبو ، الأعمال الكاملة ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥١ ، ص ٣٥٩ .

رامبو أخا لكل من : لوتر يامون وماداتش وواحدا من طابور طويل من الثوار الذين فى رفضهم — ومناقضتهم — أدركوا المبدأ الخلاق لفن جديد ·

وفى كتابة عشرون ألف فرسخ تحت الماء يصف جول فيرن بأسلوب أشبه بأسلوب المخترع الحربى كابتن نيمو : سيرة البطل الفوضوى أهاسيورس ، كان خارجا على القانون ، عطوفا ، استطاع بعد كل فشل واجهه فى حياته الخاصة أن يخلق مثلا أعلى هو بالاحرى على شاكلة مذهب الفوضوية الفردية الذى أسسه شترنر يجوب كابتن نيمو بلا نصب ، المحيطات التى تحل عجائبها فى نظره محل مدينة الكمال التصورى التى تعجز الكلمات عن وصفها ·

وبهروبه من مجتمع البشر ، الذى هو مطرود منه على الدوام ، هل اليهودى التائه عند فيرن هو ضحية المجتمع أصلا ؟ أما وقد فقد عشيرته فانه لم يعد له الا أسرة واحدة ، هى : المجتمع الضخم من الكائنات المعذبة والاناس المظلومين والبشر الذين ارتبط معهم باحساس القرابة المطرودون والمظلومون · وتجده فى كابينته وقد علق صور عظماء شخصيات التاريخ الذين لم تكن حيواتهم الا تضحية مستمرة لآراء انسانية عظيمة ، أمثال : كوشيوسكو ، بوتزاريس ، ليونيداس اليونان الحديثة ، وشنطن ، لنكولن ، الذى وقع صريع رصاص أنصار الاسترقاق ، وأخيرا ذلك الشهيد ، شهيد تحرير الجنس الأسود جون براون (١) (وكزعيم للمظلومين هرع نيمو لمؤازرة الثورة الكريتية) هو جزء من الانسانية المعذبة : « هذا الهندى يعيش فى أرض المظلومين ، وأنا لا أزال وسأظل حتى يوم مماتى واحدا من قاطنيها أيضا (٢) · ليست قارات جديدة هى التى يحتاج اليها العالم بل أشخاص جدد · هذا هو ما يقرره ، رابطا أسطورة الآلة التى يمتلكها نويتلوس ذلك الوحش الحقيقى النابع من الاعماق الاسطورية — بأسطورة الانسان الجديد ·

وسيد نوتيلوس فوضوى مغوار · وتقريظه للبحر يربط الحرية البعيدة المنال بأسطورة الضال : هناك فقط يوجد الاستقلال هناك لا أعترف بوجود سادة · هناك أشعر بالحرية (٣) وبعد أن قطع كل صلة له بالمجتمع يعلن قائلا : لهذا لا ألتزم بقاعدة من قواعده ، واننى أوصيك بأن لا تذكرها أبدا فى حضورى · (٤) ، وعلم الفوضوى

---

(١) جون فيرن : « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، ١٩٦٥ ، ص ٣٣٠ · وكروح تحررية هل « نيمو » أمير فوضوى من أشياع المذهب الفردى الايكارى ؟ ألم يتعامل ، خاصة مع زواره ، كما لوكان لوردا ؟ وكنقيض للتحررى ، أليس هو الشخصية المتسلطة التى كثيرا ما يجد المرء تلميحا منها عند باكونين ؟

(٢) جول فيرن : « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، ١٩٦٥ ، ص ٩٦ ·

(٣) شرحه ، ص ١٠٤ ·

(٤) شرحه ، ص ٩٦ ·

الذى يرتفع على أجزاء قاصية لم تكتشف بعد فى القطب الجنوبى يحمل حرف (ن) المذهب وقد قسمه أربعة أقسام على نسيج العلم السميك ، وحرف (ن) هو رمز الفرد لأنه باسمه تملك الاصقاع التى لم تسجل بعد على الخريطة .

واليهودى الضال ، الذي صدر عنه كتاب فى سنة ١٨٨٦ بعنوان روبر المظفر (مع ملاحظة أن عشرين ألف فرسخ تحت الماء يرجع تاريخ صدوره الى سنة ١٨٦٦) هو شخصية مجهولة الاصول ولا وطن لها . وعلى شاكلة «نيمو» علمه قماش أسود سميك ، مبعثرة عليه نجوم ، وتتوسطه شمس ذهبية ، ولكن روبر ليس بالأمير الانعزالى المنادى بالمساواة ، بل ان روبر يمثل معرفة المستقبل ، وربما معرفة الغد : ليعرف ما يخبؤه المستقبل فى الواقع فى جعبته . أما وقد جاء قبل أوانه ، وباعتباره رسول تكنولوجية المستقبل التى تسلم بالوحـــدة العاطفية لكوكب الأرض ، فان روبر يجوب المحيطات والسموات ، يحمل سره معه . وفى كتاب سيد العالم ينزع الضال قناعه . وسيد ايكاريا القدسية النشأة لم يعد الرمز لانسانيـــة جددتهـــا التكنولوجيا ، بل صار التكنيكى لقوة جديدة مطلقة : العلم الذى خلق أسطورته الوحش الآلى الذى عمد : الارهاب ، الذى يتطلع اليه كما لو كان وحشا فر من مكان ما خصص لعرضه على وجه الأرض ، ولكى نشبهه بشبه له صـــــحيح فهو أشبه بالشيطان نفسه ، بيلزيبوب أو آستريت ، فى تحريهما لكل تدخل بشرى ، وفى أن لهما قوة ابليس الخفية اللا محدودة . (١) وفى علم الأسطورة عند فيرن يبدو الوجود المبهم لاسطورة اليهودى الضال ، ولم يعد ابليس أمير المساواة ، ولم يعد أهاسيورس يحمل فى رحلاته أمل الخلاص .

● أسطورة قاطع الطريق

لو أنه من بين من يســـعون الى الثورة أفراد من الطبقة المثقفة ، المستأصلة شأفتهم ، يمثلون القوى البرمة الضائعة المحرومة من أى ملاذ للحرية ، لكانت الصورة الأسطورية لقاطع الطريق تجسيدا للمثل الأعلى لعدل المتسول ورجل العصابات ، أما وقد عاد قاطع الطريق الى الخروج على القانون ، ولم تعد له صلات بالمجتمع ، فهو قد محا بالفعل أى وجود للنظام من داخل نفسه فى المجتمع الروسى ، يوجد نمط من الناس لديهم الشجاعة ليخرجوا ويلتقوا بالعالم : هؤلاء هم قطاع الطرق : المتمردون الأوائل ، أول الثوريين فى روسيا . لقد كان بوجاتشيف وستينكا رازين

---

(١) جول فيرن : « ســيد العــالم » ، باريس ، طبعة ١٩٦٥ ، ص ٤٥ « نيمو » الأمير الفوضـــوى الساخط ، يصير فى نهاية الرواية « فيصلا رهيبا » ، « رئيس كهنة الكراهية بحق » وهو يبيد كافة المسافرين على سفينة آمنة ، والقسوة التى تتميز بها علاقته بالقصاص هى آله منذر بقسوة « روبر » .

قطاع طرق • كان هذا هو ما لاحظه باكونين (١) ، لقد دعا باكونين أيضا الفوضويين الروس لينضموا الى قطاع الطرق العالميين الذين هم الثوريون الاصليون فى روسيا • وفى جنوب ايطاليا والاندلس ظل قطاع الطرق الذين تحدوا السلطات المركزية وهاجموا الاغنياء لاعادة توزيع ممتلكاتهم على الفقراء أمدا طويلا أبطالا فى التصور الاجتماعى الفوضوى •

● أسطورة الفلاح

فى كتابه اعتراف ، حلل باكونين مجتمعات أوربا بالنسبة لمحنة الطبقة المثقفة المهذبة بين صفوفها ، فقال : ان النظام الاجتماعى وتنظيم الغرب فاسدان ، وهما باقيان بما يبذل من جهد مضن للابقاء عليهما •• وحينما يوجه المرء نظره لا يرى الا انحلالا وضعفا وافتقادا للثقة وفسادا ، ومرد ذلك الى فقدان الثقة التى تبدأ من قمة السلم الاجتماعى • ولا تجد لدى أية طبقة من الطبقات المتمتعة بالامتيازات ثقة سواء فى رسالتها الشخصية أو فى حقوقها ، فكل يمثل دورا أمام الآخرين ، ولا يحس أحدهم بثقة فى الآخرين أو فى نفسه • فالامتيازات والطبقات الاجتماعية والسلطات القائمة لا تبقى عليها غير الأنانية والتقاليد •• والثقافة لها علاقة بفساد الروح والقلب وبالانحلال • (٢) ، ولكن لو أن صفوة الغرب لم يستطيعوا أن يجدوا جوابا لتحريات العصر لاسترد الناس ، غلاظ القلوب ، غير المثقفين الذين لا مكان لهم الا قاع السلم الاجتماعى حيويتهم وقوتهم كاملة •

والممثل الصامت لحضارة متخلفة ، الذى عزل عن التيارات الرئيسية للعصرية، أعنى الفلاح ، هو حارس القيم البسيطة والسليمة التى يجهلها منظمو الحضارات المعقدة والمتقدمة • ونظرا لحضارتهم المتخلفة والوحشية نسبيا حافظ الفلاحون ، بكل ما توافر لهم من كمال ، على طباعهم البسيطة والنشيطة ، على القدرة على المواءمة مع طبيعتهم الوضعية • (٣) ولما كان الله قد أنعم عليهم بالقوة المتجددة على الدوام والبسيطة وغير المدركة فان شعب الفلاحين سيمهدون السبيل لنهضة ثقافية جديدة، ترقى الى أسمى مثل أعلى اجتماعى فى عصرنا : الفوضوية •

---

(١) مقتبسة من كتاب « يوجين بايزيور » : النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين ، شيكاغو ، دار نشر هنرى ريجنرى ، صص ٧٢ ــ ٧٣ ، كان ستينكا رازين زعيم التفاضة الفلاحين التى جلبت عصر ارهاب على جنوب شرقى روسيا فى سنة ١٦٧٠ ، وتحول الى بطل أسطورى فعلى فى تصور الشعب له • وبعد ذلك بقرن من الزمان ، في عهد كاترين الثانية ، أقام بوجاتشيف نوعا من الحكم الثورى فى حوض نهر الفولجا ، وأمر بالغاء السخرة واعدام ملاك الأراضى ومصادرة ممتلكاتهم • ووضع باكونين يده على أسطورتيهما وقارنهما بصورة قاطع الطريق ، المدافع الوحيد عن الفقراء •

(٢) ميشيل باكونين : « اعتراف » ، ص ٦١ •

(٣) مقتبسة من : يوجين بايزيور ، « النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين » ، ص ٧٢ •

● **البرابرة**

لن تكون هناك ثورة حتى تكون الغلبة للقوزاق · كان هذا ما أعلنه ايرنست كيردروى فى كتابه عن الثورة فى البشر وفى المجتمع · وفى مرحى !! أو ثورة القوزاق يؤيد الثورة بدعوته الى احتلال شمال أوربا لجنوبها ، وبقيام موجة مد وجزر بشرى · (١) ولقد رأى باكونين نفسه فى البروليتاريين والفلاحين: برابرة العصر الحديث الذين يمثلون توازنا لانهيار الحضارة الغربية ، هم الآن يمثلون الايمان بالمصير الانسانى وبمستقبل الحضارة · وفضلا عن هذا يلاحظ أن جورج سوريل وادوارد بيرث المؤيدين النظريين للمذهب النقابى الذى هو أقرب الى المذهب الذى نادى به براودهول (والى الماركسية) منه الى المذهب الذى نادى به باكونين ، أعلنا أن العالم المتمدين قد يأمل فى الخلاص من الوحشية فقط · ولما كانا مشغولين بمؤشرات محنة عمقية فى الثقافة الغربية ، التى حللا تقدمها استنادا الى فترات ازدهار وركود ، فانهما قد ربطا البروليتارية بالوحشية النقابية التى يمكنها وحدها أن تحيى الثقافة الهلينية والتجريدية لأوربا المنهوكة · ومن خلال تعليل مماثل وضح ماكولى الخطر المحدق بمجتمعاتنا من جراء الوحشية الداخلية كما أنه يلاحظ أن أورتجاى جاسيت فى كتابه ثورة الجماهير ، وصف الانسان العادى بأنه الغازى فى أوج مجده ، على أنه فى الواقع ، لم يؤمن أى منهما بقوى الاصلاح الجماهيرية) ·

● **الهمجى الطيب**

ان فكرة أن الانسان طيب بطبيعته وأنه لم ينحرف الا باتصاله بالمحافل هى حجر المحك لكل تفكير فوضوى حول الانسان · وان ما جدد أسطورة الهمجى الطيب هو ، أنها وردت مفصلة فى أسطورة الفلاح الذى يعيش عيشة متوائمة مع غيره فى قلب مجتمع نظامى لكى يحمى نفسه من جور الدولة ومن تأثير حضارة فاسدة · وتحت القناع الزائف للانسان المتحضر ، الذى يخطئه المرء فى النهاية ظنا منه أنه وجهه الحقيقى ، تتكشف الحقيقة عن طبيعة بشرية استسلامية · ان بحث باكونين الذى ينادى بأن كل فعل من أفعال التخريب هو فى الوقت نفسه فعل من أفعال التشييد والبناء ، لا يتضح معناه الا اذا كانت الطبيعة البشرية الأولى والنقية الصافية تعيش تحت الطبيعة الانسانية الثانوية الكاذبة للانسان · وعلى شاكلة أسطورة الهمجى الطيب عبرت أسطورة الفلاح عن نظرة عالم النظريات الفوضوى لعلة الحنين الى الوطن من أجل حياة اقتصادية تقشفية وثيقة الصلة بالطبيعة ، كما أنها ارجأت أسطورة العصر الذهبى ، المدفونة تحت أساطير التقدم ومستقبل الكمال التصويرى فى مجال العلوم والتكنولوجيا ·

---

(١) ايرنست كيردروى : « من أجل الثور » ، باريس ، دار نشر شامب ليبر ، ١٩٧٢ ، ص ٢٤٨-١٠٠

● أسطورة الجماهير

هى أسطورة مشتقة من أسطورة الفلاح ، اذ أنها تصف .. فى رأى باكونين قاطنى المير ، وتتوسع لتضم جماهير المدن المستأصل شأفتها (الكتلة البروليتارية) كما تضم من الريف قطاع الطرق وتضم الطبقة المثقفة كذلك • وفى رأى فاجنر وتولستوى وسوريل أنها تصف المجتمع بأسره : قاطنى المدينة الاغريقية ، والمدينة الحرة فى العصور الوسطى • وتؤكد هذه الاسطورة ابداع الجماهير الذى لا حدود له والطابع الاجتماعى لكل عمل أصيل خلاق ، (أسطورة الجماهير التى تشـــيد الكاتدرائيات ومبانى البلديات) •

لقد حطمت الثورة الروسية أسطورة الجمـــاهير التى أنكتها المعوقات لمذهب الشعبية واستبدلتها بأســـطورة جديدة : الاسطورة الماركســـية للبروليتارية (والاسطورة التقدمية لعصر ذهبى تكنولوجى) •

● أسطورة الانسان الجديد

سأتناول هنا بالبحث أسطورة واحدة ، هى أسطورة سيجفريد ، التى تصور فكرتها الفوضوى فاجنر فى كتابه موت سيجفريد للحفاظ على الأمل الذى ألهبته الملحمة الثورية لسنتى ١٨٤٨ ، ١٨٤٩ وسيجفريد هو (أعظم انسان كامل يمكن تصوره ، هو رمـــز القوة غير المدركة فى العمـــل عند الانسان ، التى تكشفت فى فرط قوته وخيره اللذين لا يمكن مقاومتهـــا (١) وكمؤسس لعلم الأسطورة الحقيقية للتحرر والنشاط الفوضوى ، هو الشخص المنتظر • هو الحر ، الذى لا تقيده أغلال أو قيود هو سيد نفسه • (٢) واذا شـــاركنا باكونين فى جنونه بالحياة فان خطته فى الحياة تضم البحث عن أصولها ، وعدم الخوف من بزوغ المستقبل • وهو ينفحص تلك الخصال التى كانت لباكونين والتى كان فاجنر يعرفها حق المعرفة ليلة تمرد درسدن فى سنة ١٨٤٩ ، مع استبعاد أى تفصيل روائى ، وهذا صحيح • أما وقد أدرج داخل نطاق التقسيم البحت للدراما الذى يتدرج ، من وجهة نظرها الثابتة ، من نشأة العالم حتى نهايته ، فان البطل الفوضوى يخلص نفسه من العالم الراهن الذى يحمله داخل نفسه ، لكى يتعقب تلك الطرق التى تعترض الماضى والمستقبل الخطرين اللذين ترسمتهما الاسطورة • (٣)

---

(١) يمكن مقارنة هذه العبارة بوصف شيلى لبروميثيوس ، انظر ص ٧ فى هذا المقال •

(٢) ريتشارد فاجنر : « سيجفريد » ، باريس ، دار نشر أوبيبه فلاماريون ، ١٩٧١ ، ص ١٥١ •

(٣) يلاحظ أن الخطة الأولى ، التى كانت محض تصور فى سنة ١٨٤٨ ، أضحت وقد تحولت الى النظرية الأصلية للخلق • ومن ثم ، فلقد كتب فاجنر الى ليزت يقول : « لو نظرت بامعان فى ديوان شعرى الجديد لوجدته يجمع بين نشأة العالم ونهايته » •

● الاشتراكية التحررية والفوضوية التصوفية

ان المخطط التورية التي تستر عليها باكونين لبوهيميا في سنة ١٨٤٩ ، والتي كان مفهوما انها لفترة تاريخية معينة ولمكان معين ، تردد صــدى وصف تخريبي للفوضوية التصوفيه والهرطقية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، بشكل يجعلهما متعاصرتين • وهو نفسه استخدم كنمط : طقوس التحرر التي تعهدت بموجبها الحركات الفوضوية الايطالية والاسبانية ، بينها وبين نفسها ، على التكريس للنشاط التوزي • لقد كتب باكونين الى القيصر في كتابه اعتراف • (١) يقول : كان قصدي هو تحطيم كل قلعة واحراق ملفات كل عملية ادارية وقانونية عامة في أرجاء بوهيميا ، واحراق حجج تملك الاقطاعيين وعقود التمليك ، والغاء كل الرهونات ، بالاضافة الى غيرها من الديون التي هي أقل من مبلغ معين • وفي بضع عبارات يلخص باكونين في الحلم المسيحي لمصلح اجتماعي تلك الطقوس المحطمة للصور والتماثيل التي يعلن بها الغضب الشعبي عن نفسه • وفي سيناريو التخريب الاول الذي يصفه يلاحظ أن السلوك النمطي للثائرين يحدده تقرير جمالي للابادة الأزلية • ونمطه هو ذلك الولع بالتخريب الذي يصبح شموليا وينتشر كما ينتشر الوباء • والارهاب الفوضوي الذي يلحق برموز القوة التي لا تتغير — الملكية ، السياسي ، القاضي ، أو رجل الشرطة — يذيع الحقيقة باجراء يحقق أهدافه ما دام يقتدى به ويذاع أمره في الخارج •

لقد سبق أن ذكرت أن فعل الدعاية هو بالعمل وهو ، في الصورة النمطيــة الاسطورية ، يتضمن شمولية الرسالة الفوضوية ، ويخلص العمل الارهابي من أي اتهام باللا شرعية •

والطقوس التخريبية التي وصفها باكونين استخدمت ، فضلا عن هذا ، مــرة أخرى ، لفرض حملة فوضوية قصيرة ، نظمها أصدقاؤه وأشياعه في سنة ١٨٧٧ ، أعني السنة التي عقبت وفاته • وبهدف التخلص من انتفاضة عامة في شبه الجزيرة الايطالية استخدم هؤلاء الأصدقاء السيناريو الوارد وصفه في اعتراف ، وفي القرية الأولى التي حاصروها في منطقة بنيفنتو ، الواقعة الى الشمال الشرقي من نابلي ،أسقطوا الملكية وأحرقوا الملفات ، تلك السجلات التي تمثل عبودية البشر • ومع ذلك فاذا كان المشاهدون ، عند مغادرة الثوار للقرية قد صفقوا تحية لاستقامة هذا الاجراء فان هذا الاجراء لم تعقبه اجراءات أخرى : اذ بدلا من اتساع مداه ، بقي مثلا فريدا (وبالطريقة نفسها كان نمط رافا تشول موضع اعجاب ، ولكنه لم يجد عددا كافيا ممن حذوا حذوه) •

لقد كان السيناريو نفسه حافزا لمزيد من المظاهرات الاستهلالية في اسبانيا بين سنة ١٩٣١ وسنة ١٩٣٦ ، ولقد قام الثوار في القرى التي اتخذت أداة للتحريض بوجه خاص بالغاء العملة ، وأحرقوا ملفات البلدية • ونزعوا سلاح الحرس الوطني وأعملوا التذبيح فيه •• (١) ، وهنا ، كما كان الحال في ايطاليا منذ نصف قرن مضى ، لم تكن الثورة الا مؤشرا لم يكن لها قيمة ما لم تكن تخدم لتفجير الرغبات التخريبية عند الجماهير •

---

(١) ميشيل باكونين : « اعتراف » ، ص ١٤٨ •

هل نقلت الأسطورة سرها الى الطبقات العريضة للمجتمع ؟ أم أنها ، وقد جردت من القدرة على التوسع والانتشار ، قد لجأت الى أولئك الأفراد العزل من الطائفة ، الذين ، باعتبارهم مدربين حقا ، اتخذوها الرمز لروابـــط التضامن الموحد بين جهودهم ؟

★ ★ ★

« لم أعد مملوكا ، فان روح
التخـــريب قد تملكتنى »

باكونين : اعتراف

أما عن الأسطورة كأساس للفلسفة الفوضوية للتاريخ فسأحصر حديثنى هنـــا عن فوضى باكونين وعن رؤيته التاريخية ، مستوحيا من التفسيرات العلمانية لنبوءة « جوشيم دفيور » •

وبالرغم من احتقار باكونين للمناهج الفلسفية وللايديولوجيات الثابتة التى تخنق التلقائية والابداع الخلاق كان خاضعا للتأثير القهـــرى لفلسفات التاريخ • وفى الواقع يبدو أنه يعترف بأنها وحدها أقرت المثل الاعلى للتقدم على اعتبار أنه هدف للتنمية الاجتماعية لا جدال فيه • وتحت تأثير هيجل ، وفوق كل شىء تحت تأثير القديس سيمون ، عاد أيضا ليفحص تعاقب فترات التشييد والتخريب • والملاحظ أن فكرة اقتراب البشرية من فترة جديدة من التخريب تتفق اتفاقا بديعـا مع ولعه الجارف بالتخريب • وفى تأثره بنظرية «جوشيم دفيور» عن العصور الثلاث ميز العصور الثلاثة فى تطور المصير الانسانى : عصر الحيوانية البشرية ، عصر الفكر ، وعصر الثورة • وطبقا لنبوءة جوشيم نصبح مع مستهل العصر القادم ــ ذلك الحاضر الأزلى الذى لا يحوى أثرا ما للتاريخ بأن تكون هناك فترة انتقال ثورية واستكشافية •

وفى اعتقاد باكونين أن الانتقال من عصر الى آخر يأخذ صورة تغير اجتماعى واضح • والثورة الاجتماعية ما هى الا وحشية من النوع الذى لا يمكن للخيال الغربى الذى تتسلط عليه الحضارة أن يتخيله•• ومهما يكن فان التخريب العاطفى والاساسى تخريب صحى ومفيد مادام حساب مثل هذا التخريب تنشأ وتزدهر عوالم جديدة•(٢) انها مسألة سلبية كاملة ، فناء كل المجتمع المعاصر ، وخلال مثل هذه الفترة تصبح الاشكال القائمة أشكالا غير منتظمة ، يعقبها نشوء أشكال جديدة تماما مختلفة عن تلك الاشكال غير المنتظمة ومبدأ عدم انتظام الشكل يناظر فى الاساس الأيدلوجى عند باكونين ، نظرية الخلط أو اللبس (١) فى أساطير معينة من أساطير نظرية الخلق • وفى عالم الأساطير يلاحظ ان نظرية الخلط أو اللبس تجسم الفوضى التى تسبق خلق عالم جديد ، خلال فترة تكاسل الفوضى الاصلية • وفى عقيدة رقصة الشبح التى هزت قبائل أمريكا الشمالية هزا عنيفا قرب نهاية القرن التاسع عشر غزا الأموات الأرض واتصلوا بالأحياء ، وأخيرا خلقوا اضطرابا عنيفا ينذر باغلاق تيار الدائرة

---

(١) جيمس جول : « الفوضويون » نيويورك ، جروستين ودانلاب ، ١٩٦٦ ، ص ٢٤٨ •

(٢) مقتبسة من يوجين بايزيور : « النظرية الفوضوية عند ميشيل باكونين » ، ص ٦٥ •

(١) عبارة سيكولوجية تستخدم للاشارة الى تفكير الخلط واللبس عند الطفل •

الكونية بهدف االتعجيل بنهاية العالم • (١) والثورة اذ ما أداركت كيوم مقدس يمكن مقارنتها بالطقوس الخلطية أو اللبسية عن طريق مقصدها الأصلى فى التعجيل بالاصلاح المنتظر ، وهكذا تصبح طريقة اقامة الطقوس هى خالقة التغيير •

والفعل الثورى تقليد للفعل الكونى ، وهو الانتقال من الثـــورة الدنيوية الى الثورة المقدسة : فهذا هو المجال الذى يتكشف فيه المعنى الواقعى للرسالة السياسية للفوضوية التى نادى بها باكونين •

الكاتب : أنــدريه ريـزلر

ولد عام ١٩٣٣ فى بودابست • عمل من ١٩٦٨ الى ١٩٧٥ أستاذا للأدب المقارن وتاريخ الأفكار فى جامعة انديانا • وكان عام ١٩٧١ أستاذا زائرا فى جامعة مونتريال • ويعمل منذ ١٩٧٥ أستاذا فى المعهد الجامعى للدراســات الأوربية فى جينيف • له كثير من القصائد والمقالات فى مجلات عديدة ، وله مؤلفات عديدة أخرى •

المترجم : عبدالحميد سليم

المدير العام لمركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر بالهيئة العامة للكتاب •

---

(١) ميرسيا ايلياد : « أسطورة العودة الأزلية » ، باريس ، دار نشر جاليمار ، ١٩٧٩ ، ص ٩٠ •



المقال فى كلمات

فى عام ١٨٩٦ أقيمت أول دورة للألعاب الأولمبية الحديثة فى أثينا على نطاق ضيق واستقرت العادة على اقامة هذه الدورات كل أربع سنوات فى عواصم مختلفة ، وأخذت تتطور وتزداد اتساعا وشمولا ، وتضم ألعابا جديدة لم تكن تجرى من قبل . وقد بدأت هذه الألعاب احياء للدورات الأولمبية التى كانت تقام كل أربع سنوات فى الاغريق القديمة بالقرب من مدينة أوليمبيا منذ عام ٧٧٦ ق . م . تكريما للاله الأوليمبى زيوس ، واستمرت تنعقد بانتظام حتى أوقفها ثيودوسيوس الأول امبراطور روما فى أواخر القرن الرابع بعد الميلاد .

وفى هذا المقال أجرى الكاتب دراسة شاملة للألعاب والمباريات الرياضية فى العالم القديم ، منذ الحضارة المينوئية (كريت) ، والايجية (وبخاصة فى طروادة) والميكنية ، والدورية ، والهيلينية الكلاسيكية ، فى مدن الاغريق الكبرى ، اسبرطة واثينا وأرجوس وكورنثوس . ثم فى غضون الحضارة الهيلينية (ويبدأ عصرها من موت الاسكندر المقدونى حتى الغزو الرومانى) والحضارة الأترورية ، فى القسم الغربى من أواسط ايطاليا ، قبل نهضة روما ، ثم الحضارة الرومانية .

واعتمد االكاتب فى دراسته على مراجع متفرقة:أدبية وأثرية .منها « الالياذة » لهوميروس ، وملحمة فرجيل اللاتينية « الانياذة » ، وأناشيد النصر الشعرية الغنائية التى نظمها الشاعر الاغريقى بنداروس ، ثم ظهر على الآثار التى لا تزال باقية الى الآن من حضارات العالم القديم فى اليونان واتروريا وروما من تصاوير الألعاب والمباريات الرياضية .

وللألعاب الرياضية والمباريات القديمة مسـمات وأهـداف تنوعت وتطورت حسب الأماكن والعصور ، فهى فى الاغريق القديمة مثال للهواية النقية يستهدف معها المتبارون المجد الأثيل والذكر الخالد ، ثم تدرجت فى هذا المجال حتى اختفى هذا المثال المعنوى السامى وحل محله الاحتراف بمختلف أشكاله . ودخلت الرياضة البدنية وألعابها فى مجال التربية ، واستخدمت لتحقيق المثل الأعلى للشخصية ، بالتوازن بين جمال الجسم وكمال الخلق ، الأمر الذى أشاد به فلاسفة الاغريق العظام . كما أصبحت الرياضة البدنية والألعاب وسيلة لاكتساب الصـحة ، وعلاج الكثير من الأدواء ، وخصصت لها مبان ملحقة بالحمامات الرومانية المشهورة .

● الألعاب الرياضية فى العالم القديم

كانت المباريات الرياضية التى اصبح لها أهمية كبيرة فى العالم والحيـاة فى الوقت الحاضر مرتبطة عبر القرون الماضية بأفكار الشعب اليونانى وعاداته • ولم يزل التراث اليونانى واضحا بجلاء فى الألعاب الرياضية الفردية والجماعية التى تمارس فى الوقت الحاضر ، ولم يكن معاصرونا مخطئين حين أدركوا هذه الحقيقة • وبعـــد انقضاء فاصل زمنى يبلغ ١٥٠٠ سنة بدأت سلسلة جديدة من المباريات الأولمبية ، احياء للألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، التى كانت تجمع فى « أوليمبيا » كل أربع سنين الرياضيين وجماهير الشـعب من جميع أنحاء العالم الاغريقى • ومن الأهميـة بمكان اجراء دراسة دقيقة لأوجه الشبه والعلاقات والفوارق الموجودة بين أساليبنا فى التنافس وأساليب اجدادنا الأقدمين • مثل هذه الدراســـة ممتعة للغاية ، وتتطلب اسـتعمال كل فروع المعرفة ، كالتاريخ القديم ، والنصـوص الأدبية ، والنقوش ، وعلم الآثار •

وفى مقدورنا ، باستخدام مثل هذه الوسائل المنوعة أ ن نكشف مجال التمرينات الرياضية التى كان الشباب يحبونها منذ أواخر عصر هوميروس حتى نهـــاية عصر الرومان ، والتى أتاحت لهم الفوز بالأمجاد المؤثلة • على أنه ينبغى مع ذلك التفرقة بين مختلف العصور والأماكن ، فالحقيقة أن الأساليب والأفكار المتعلقة بالألعاب الرياضية تحتلف كل الاختلافات فى شتى عصور التاريخ اليونانى ، وفى أترووريا ، ثم فى روما والعالم الرومانى •

وفى المجال التقنى التخصصى لم يزل قدر كبير من المعلومات مشوشا من ناحية المسافات التى وصل اليها الرماه ، وأبطال القفز الطويل ، وكذلك بالطبع الأزمنة التى سجلها العداءون • ومع ذلك فان التحليل الدقيق للنصوص القديمة من شأنه أن يتيح لنا الكثير من المعلومات ، كما تزودنا الوثائق الأثرية الاغريقية والاترورية فى الكثير من الأحيان بأشياء شبيهة بالصور التى تلتقطها العين بنظرة سريعة مدققة • ومن المفيد كثيرا المقابلة بين هذه الصورة الدقيقة وبين الوثائق المضبوطة التى تزودنا بها التقنيات الحديثة •

● معنى المباراة الرياضية وقيمتها فى العالم القديم

نشأت الألعاب والمباريات الرياضية فى العالم القديم من المعتقـدات الدينيـة والسحرية وفى مبدأ الأمر كانت اللقاءات التى تحرض الرياضيين بعضهم ضد البعض الآخر جزءا من ممارسة سحرية تستهدف اذكاء روح الشباب والقوة فى عالم الرجال ،

بل أيضا فى الآلة نفسها • وكان من شأن الأعمال البطولية التى يؤديها هؤلاء الرياضيون ، بما يتمتعون به من قوة ونشاط ، أن توقظ وتنشط قوى الأرض الخفية ، والقوى الالهية ، وتعيد الى الموتى بعض ما كان لهم فى حياتهم الماضية •

وبقى هذا الاعتقاد شائعا فى العصور القديمة ، وفى الامكان أن نجده فى ممارسات بعض الشعوب فى الزمن الحاضر • وكانت الأعمال البطولية التى يزاولها الرياضيون نافعة لتهدئة الموتى وارضائهم فى مثواهم المظلم الكئيب ، ومنحهم بعض النشاط الذى كان لهم على وجه الأرض ، والذى يأسفون بمرارة على فقده بعد وفاتهم • وكان القدماء يعتقدون أن الموتى يعيشون حياة سفلية تشبه بصورة غامضة الحياة التى كانوا يعيشونها على سطح الارض ، ولكنها حياة أبطأ من سابقتها ، ومجردة من القوة • والمعتقد أن المباريات الرياضية شأنها شأن القرابين من دم وخمر تمنح الميت شيئا من الطاقة التى لم يعد يملكها •

ويتجلى هذا المعتقد بوضوح فى أول وصف للألعاب الرياضية الاغريقية يشغل قسما كبيرا من الكتاب الثالث والعشرين من « الالياذة » • وفى هذا الوصف ينظم « أخيلوس » مباريات رياضية لتهدئة روح زميله فى السلاح ، « باتروكلوس » الذى سقط صريعا في حومة الوغى • هذه المباريات هى ضرب من العبادة التى ينظمها أخيلوس تكريما للبطل الشاب الذى مات قبل الأوان • وبهذه الطريقة نفسها ينظم « اينياس » فى الكتاب الخامس من « الانيادة » بعد الالياذة بحوالى ألف سنة ، ألعابا رياضية جنازية على شواطىء صقلية يهبها لروح أبيه « انخيزس » الذى مات خلال رحلتهما الخطرة •

ونلاحظ مع ذلك تطورا حدث على مر الزمان ، حتى فى بلاد اليونان • ولم تمنع الأفكار القديمة من نمو أذواق أكثر اتساما بالطابع العلمانى الانسانى • وما لبثت التمرينات البدنية والألعاب الرياضية أن بدت ذات أهمية لدى الاغريق لأسباب تتعلق بمفهومهم عن الحياة نفسها • فقد وجدوا وهم المحاربون ، أن الألعاب الرياضية هى أحسن وسيلة لزيادة أجسامهم خشونة وصلابة ، وأحسن طريقة لتعويد الجنود بذل الجهد البدنى وتحمل الآلام • وحين تحولوا ، فى فجر تاريخهم الى العلوم وبخاصة علم الأجسام والطب ، وجدوا فى التمرينات البدنية المتواترة وسيلة جيدة للاحتفاظ بالصحة ، أو استعادتها • ولما كانوا عشاقا متحمسين للألعاب والمباريات الرياضية بجميع أنواعها فانهم وجدوا فى المنافسة السلمية فى الساحات الرياضية المسماة « ستوديوم » الوسيلة المثلى لاشباع هوايتهم الجامحة للقتال ، وحاجاتهم الى تأكيد ذواتهم بكسب المباريات التى تنفر الواحد منهم ضد الآخر • ويجب أخيرا أن نتذكر المثل الأعلى العام لدى الاغريق فى عصرهم الكلاسى ، وكان مفهوما أصيلا وعميقا ، كما كان فلسفة فى الحياة •

ويبدو أن الجمال والفضيلة كانا على قدر واحد من الأهمية عند مفكرى الاغريق

المدرسين وعند أولئك الذين أنشأوا نظرية « كالوكاجاتيا » Kalokagathia التى تقول بان على الانسان أن يعنى بتنمية كل من روحه وجسمه بقدر واحد حتى يحصل على توازن صحيح • والانسان بطبيعة الحال لا يتلقى القوة والجمال اللذين يريدهما هبة من الطبيعة • ويبدو أن الدور الذى يلعبه الحظ والوراثة في هذا الصدد هو دور أساسى • ومع ذلك يقول الاغريق انه في مقدور الانسان أن يكافح عيوب جسمه مستعينا بتدريب منتظم دائب • وكان الاغريقى يعتقد الى حـــد ما . أنه من المســتطاع أن يصوغ جسده حسب رغباته ومثله الأعلى • فالطيبة . وهى ثمرة النشــاط الذهنى والخلقى ، والجمال ، هو نتيجة الجهد الشاق المؤلم . أصبحا عنده فضيلتين متوازيتين ومتكاملتين تميزان الانسان الذى يستحق أن يسمى انسانا • وبهذه الأوصاف أصبح الجمباز والألعاب الرياضية عنصرا هاما فى تربية الطفل . وأولى كل الكتاب الاغريق المشتغلين بالتربية أهمية كبرى للألعاب الرياضية فى تربية الصغار •

وهكذا تتفق هذه النظرة الانسانية المتوازنة للانسان مع الأفكار الدينية القديمة ومع ولع الاغريق الشديد بالقتال ، ورغبتهم المتقدة فى احراز المجد بالفوز فى ساحة الرياضة • والواقع أن هذه العناصر متكاتفة هى العامل الرئيسى لانتشـــار الألعاب الرياضية بهذه الصورة العجيبة فى اليونان •

● المباريات الرياضية
فى ملحمة هوميروس
وفى اليونان القديمة

تنتمى ملحمة هوميروس الشــعرية الى الماضى القديم ، والتقاليد الموجودة بها مقتبسة بعض الشىء من العصر الميكينى ، فى النصف الثانى ، من الألف الثانى قبل الميلاد • ونجد بالفعل فى ملحمة هوميروس برنامج الرياضيين الاغريق منسقا تنسيقا كاملا • وفى ذلك الزمان نرى بوضوح ظهور روح التنافس الاغريقى بعنصريه : المقدرة، والحيلة • والألعاب التى نظمهااخيلوس فى الساحة التى وضعت بجوارها جثة صديقه العزيز بتروكلوس ، المشوهة ، هى نفسها المباريات المدرجة بقائمة الألعاب الرياضية الهيلينية • وفى الامكان ، بتتبع هذه المباريات خطوة خطوة ، الدخول فى صـــميم المفهوم الاغريقى للألعاب الرياضية • واننا لنجد فى بداية الزمن الســـابق للعصـــر الهيلينى بعض التمرينات التى لم يمارسها الاغريق ، ولكن ينبغى أن نتذكر واحدا منها على الأقل : مصارعة الثيران • ومصارعة الثيران هى قبل كل شىء من ألعاب منطقة البحر المتوسط ، وكانت تلقى اهتماما كبيرا فى كريت فى الألف الثالث قبل الميلا د• وهناك مجموعــات كاملة من الأوانى الخزفية تعرض.صور ثيران يؤدى على قرونهــا لاعبون « بهلوانات » حركات ، يمكن أن نقول انها « تمرينات وثب خفيفة » وثمة تصور حائطى فى كنوسوس يرجع الى عام١٨٠٠ ق • م يمثل مختلف اللحظات فى مشهد مماثل ،

نرى فيه وثبة خطرة يؤديها لاعب فوق ثور مهاجم ، والشاب يقفز ويمسـك بقرنى الحيوان ، ثم يثب فوق كفله ، وينزل أرضا خلفه ٠

هذا أول مثال فى تاريخ مبكر . لأسلوب فى التصـوير . يلتقط فى لحظات متتابعه تمرينا رياضيا معقدا ٠ لسنانجد مثالا أقدم من هذا لتصوير الحركة البطيئة فى الأفلام ٠ وبهذه الطريقة نرى على بعض الأوانى الاغريقية هذا الراقص مصورا عدة مرات فى لحظات متتابعة ٠ وأمكن بتحريك مثل هذه الصور على الفيلم احيـاء بعض خطوات الرقص الاغريقى القديم ٠ أكثر من ذلك يبدو لنا أنه يمكن عمل الشىء نفسه بالنسبة لمسابقات العدو للمسافات القصيرة والمسافات الطويلة ٠

كانت أولى المباريات التى نظمها أخيلوس هى أهمها : سباق المركبات ، الذى وصف فى حوالى أربعمئة بيت من الشعر ، ولم تزل هى أهم المباريات التى يحرز من يفوز فيها مجدا مؤيدا ومثيرا ٠ ووصف هوميروس المباراة وصفا شاعريا مدهشا ، يزخر بالاثارة والفكاهة ، الى جانب مراعاة الدقة الفنية ، أما المركبات الحربية التى ظهرت لأول مرة فى الشرق الأوسـط فانها اسـتخدمت فى العصور القديمة كأداة لتمزيق الجيوش فى المعارك . ولكن ما لبثت أن استبدل بها سلاح الفرسان ٠ وقد اقتبس استخدام المركبات فى المباريات الرياضية من استخدامها الحربى ٠ ولكن هيا بنا نشهد كيف جرى سباق المركبات الذى نظمه أخيلوس فى سـهل سكامندروس تحت اسوار طروادة الأبية ٠ فأول كل شىء وضع الأبطال جوائز السباق ، وهى جوائز عظيمة تستثير حماسة المتبارين ٠ ولم تكن المغريات المادية فى اليونان القـديمة الكلاسيكية تستخدم فى الألعاب الأوليمبية ، وكان الهدف الوحيد للمسابقة هو الحصول على المجد واكليل الغار الذى يتوج رأس الفائز ٠ وظهرت منافسات المحترفين خلال العصر الهيلنيستى ، ونمت خلال العصور الرومانية ٠

اصطف المتسابقون الخمسة : ديوميدس ، ومينلاوس ، وانتيلوخوس (ابن نسطور) ، ومريونس ، وايملوس ، على مركباتهم فى المضمار الذى رسمته لهم الهة القدر ، على أهبة الانطلاق الى الموقع البعيد الذى يتعين عليهم أن يدوروا حوله قبل أن يعودوا الى نقطة البداية ، وهى فى الوقت نفسه خط النهاية ٠ وقبل بدء السباق جعل نسطور الحكيم ملك بيلوس ـ وبيلوس مدينة ميكينية قديمة ـ ينصح ابنـه انتيلوخوس ويحذره بشأن الأساليب التى ينبغى له أن يستخدمها أثناء السـباق ٠ ويشغل هذا الحديث خمسين بيتا من الشـعر ، وهو على درجة فائقة من البيـان والافصاح ، ويلفت النظر الى الأهمية الكبرى ، فى الألعاب والمباريات الرياضية ، وكذا فى الحياة نفسها ، لما يسميه الاغريق metis ، أى الفكر ، أو الذكاء ٠

وفى مختلف الألعاب الرياضية لم يكن استعداد الرياضى واقدامه ، وفى الحالة التى نحن بصددها سرعة الخيول ، هى كل شىء ، لأن الذكاء أيضـا عامل هام فى السباق ٠ ويقدم نسطور لابنه أمثلة مقنعة ومنوعة ، تثبت أن اللاعب الذى سيفوز

بمر ئبته هو ذلك الذى يسيطر على خيوله ومركبته بأقصى ما يمكن من الثبات والذكاء ، ويدور حول الموقع القائم فى نهاية المضمار بحيث يكون أقرب اليه من سائر المتسابقين . وليست القوة البدنية ، والسرعة هما كل شيء ، والنصر من نصيب من يستطيع أن يدخر قوته ، وينظم السباق أو الصراع بذكاء .

وقد أدرك هذه الحقيقة الاغريق وبطلهم أو ليسيز الداهية . وفى اعتقادنا أن هذا الذكاء وتلك البراعة لا يجوز أن يتعديا حدود المنافسة المشروعة . ويجب أن تظل الألعاب الرياضية ، على الأقل فى صورتها المجددة الأنجلو سكسونية ، عادلة متكافئة، وهذه قاعدة ثابتة مطلقه . وكان الاغريق يعرفون قواعد مماثلة ، ولكن ينبغى القول بأن الاعجاب بالبراعة والحيلة فى الألعاب والمباريات الرياضية جعلهم ينسون أحيانا هذه القواعد .

والسباق ملىء بالتغيرات المفاجئة والحظوظ المتقلبة ، ولعلنا نقول انه ما من سباق وصف بمثل هذا القدر من التشويق . وجاءت الآلهة نفسها ، ومنها أبولو وأثينا ، لتساعد الأبطال الأثيرين عندها ، ولم تتورع عن تعويق منافسيهم ، فأبولو يسقط السوط من يد ديوميدس . وأثينا التى تعطف على ديوميدس تبادر الى اعادة السوط اليه ، وتستحث خيوله بقوة ، وتثور حميتها فلا تتردد فى أن تكسر النير الذى يشد خيول ايملوس . وفجأة تنزل الكارثة بايملوس ، فيخرج من السباق ، اذ جعلت خيوله ينفصل بعضها عن بعض ، وسقط عريش المركبة وراح يتدحرج على الأرض ، مما أدى الى سقوط ايملوس ، وتمزق جلده ، واصابته بجراح ، وامتلأت عيناه بالدموع لفشله وتألمه . وفى هذه الأثناء ينطلق ديوميدس فى طريق النصر .

لعلنا نقول لذلك ان الاغريق كانوا يعتقدون أنه لا يكفى أن يكون المتسابق أقوى وأسرع وأبرع من غيره ، اذ لابد لكى يفوز أن يكون محبوبا عند الآلهة بفضل صلاحه وتقواه . وهذا اعتقاد قوى سوف نصادفه ثانية فى القرون التالية . وليس ثمة شيء أكثر انطباعا بالتقوى والورع من القصائد الشعرية الغنائية التى كتبت تكريما للفائزين فى المباريات الهيلينية ، فهذه القصائد حافلة بالدعوات التى يلتمس بها الشاعر دواما من الآلهة العون لأبطاله والعطف عليهم ، ويشكرها حين تستجيب لهذه الدعوات وتكتب النصر للأبطال . وتستمر المشاعر الدينية مسيطرة على المباريات التى تجرى فى الملاعب ، وترفع من قدرها .

وفى سباق المركبات ، فى شعر هوميروس ، يشتد الصراع ، وتبذل الخيول ، أسوة بأصحابها ، أقصى جهدها ، وتحدوها مشاعر مماثلة لمشاعر الناس : من خوف، وخزى ، ورغبة قوية فى الفوز . ويتحدث انديلوخوس الى خيوله ، كما لو كانت رفاقا له : أتتراجعون يا خيلى الشجعان ؟ .. أسرعوا بأقصى ما تستطيعون » (١) . يحادثهم فيخافون صوت سيدهم الغاضب ، ويزيدون سرعتهم بعض الوقت .

---

(١) الالياذة – ترجمة ريتشموند لاتيمور ، شيكاجو ولندن ١٩٥١ ، صفحة ٤٦١ .

ليست هذه مجرد براعة أدبية ، لأن الخيول تحدوها على طول الملحمة مشاعر قريبة الشبه بالمشاعر الانسانية • فالواقع أن الحصان الذى يسير فى الجنازة خلف جثمان سيده المتوفى يشارك فى الحزن العام ، وتمتلىء عيناه بالدموع • ولنعد قراءة الفقرة الجميلة التى يصف فيها فرجيل الجواد اثيون ، الجواد الحربى الذى يملكه بالاس الذى قتل فى المعركة (الانيادة ، الكتاب ١١ رقم ٨٩) : « عندئذ جاء حصانه اينون ، وقد نزع عنه غطاء سرجه المزركش ، والدموع تسيل على وجهه » (١) •

وليس هناك مباراة بلا متفرجين • وهذا الجزء من العروض يختلف حجمه باختلاف الشعوب والعصور المدروسة • وكان من النادر أن يتحقق توازن بين هذين العنصرين من عناصر الرياضة : الممارسة والعرض الرياضى • وليس من شك فى أنه كان لدى اليونان الموغلة فى القدم واليونان الكلاسية نوع من التوازن ، وبقى هذا التوازن مثلا يحتذى • وفى السباق الذى درسناه آنفا كان الجيش اليونانى بأسره يتتبع نتيجة المباراة مبهور الأنفاس ، والمحاربون كلهم على علم تام بالأساليب المستخدمة فى سباق المركبات ، ولذلك فهم يتعايشون مع أحداث السباق ، مثلهم مثل المتفرجين الواسعى الاطلاع • ولا يقل وصف المشاعر التى تختلج فى نفوسهم جمالا وسحرا عن وصف السباق نفسه • واجتمع الآخيون حول الساحة التى اتخذت نقطة لبدء السباق ، وهى فى الوقت نفسه خط النهاية ، لأنه لم يكن هناك آنئذ ميادين للعروض بها مقاعد ، كما كان الحال بعد ذلك فى بلاد اليونان نفسها ، وفى روما • ويجرى السباق كله فى السهل الممتد عندقاعدة أسوار طروادة • وفى مقدور المتفرجين أن يشهدوا بوضوح بدء السباق ونهايته فقط ، أما ما يحدث بعيدا عنهم فانهم لا يرونه ، أو قد يرونه بصورة مشوشة بسبب الغبار المتطاير حول عجلات المركبات وهذا يساعد على اشتعال معارك كلامية بين أنصار المتسابقين على اختلافهم • وهكذا يثور نزاع حتى بين ايدومينوس الهرم ، سيد الكريتان ، وأجاكس ، ابن أويليوس •

وفى الكتاب الثالث والعشرين من الالياذة عدة مباريات تجرى بعد سباق المركبات فهناك أولا الملاكمة ، تليها المصارعة ، وقتال مسلح ، ورمى القرص ، والسهام والرمح والأغلبية العظمى من هذه المباريات ، باستثناء القتال المسلح ، والرماية بالسهام ، موجودة فى الألعاب الرياضية الهيلينية ، وبالأخص تلك التى تقام فى أوليمبيا ولكن الندرب على استخدام الأسلحة والتأهب للقتال كان مما يمارسه الشباب فى أنحاء اخرى • ويستطرد بنا الفكر الى الفرسان من طبقة الساموراى « اليابانية فى العصور الوسطى • وفيما يتعلق بالرماية بالسهام ، وهى رياضة منتشرة كثيرا فى العديد من البلاد ، فانها تدرب اليد على الثبات تأهبا للحظة الفاصلة فى حومة الوغى •

وكانت الملاكمة مع المصارعة والبانكراتيوم جزءا من مباريات القوة التى يقدرها الاغريق حق قدرها ، ويقيمونها فى أوليمبيا • ولم يرد فى الالياذة ذكر للبانكراتيوم

---

(١) الانيادة ـ ترجمة باتريك دكنسون ، ١٩٦١ صفحة ٢٤٧ •

وحدها • وقد جعل اخيلوس مكافأتين للملاكمة . ودعا أحسن الملاكمين للاشتراك فى مباراتها • وتجرى المباراة فى دورة واحدة • ويقف البطل ايبيوس . هو مقاتل محنك . يطمع فى الفوز بالبغلة التى خصصها أخيلوس للفائز فى اللقاء • وقبل اورياليوس ايضا ان يشترك فى النزال . ولم تخفه التهديدات الرهيبة التى تحدث بها ايبيوس • وكانت الملاكمة فى اليونان رياضة قاسية وخطرة تفضى أحياناً الى وفاة اللاعب • وكانت ايدى الملاكمين فى الالياذة ملفوفة فى سيور من جلد الثور . وفى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد استبدل بهذه أغطية اثقل وزنا وأشد تعقدا . تصل الى المرفقين • ومع ذلك لايبدو أن الاغريق عرفوا قفاز الملاكمة الجلدى الرومانى ceste المثقل بالحديد والرصاص ، مما يجعله سلاحا شديد الخطورة •

وكانت الضربات فى الملاكمة قديما توجه كلها الى رأس الخصم ووجهه . ولذلك كان الملاكمون يرفعون أذرعهم الى أعلى • وتستمر الملاكمة دون توقف حتى يخسر أحد الخصمين ، ولا تتجزأ المباراة الى دورات تتخللها فترات للاستراحة • ولم يكن هناك أخيرا تقسيم للاعبين الى فئات حسب الأوزان ، وينصرف ذلك أيضا الى سائر ألعاب القوى فى العصور القديمة • وكان لابد أن يتفوق الملاكمون الأثقل وزنا على سواهم ، بسبب هذه الميزة . ولم يكن احد ليفهم أسلوبهم الكلى فى المعيشة اذا لم يأخذ فى اعتباره الأسباب التى تدعوهم لانتهاج هذا الأسلوب • والواقع أن كل الذين يمارسون رياضة القتال كانوا يأكلون مقادير كبيرة من الطعام . وكان الفلاسفة يعتبرونهم بهمين . ويسخطون حين يرونهم يواصلون الأكل طول اليوم •

ويستمر الصراع حتى يعجز أحد المتلاكمين عن الاستمرار ، ولهذا فكثيرا ما يكون اللاعب الخاسر فى نهاية المباراة مشوها بصورة مخيفة •

وكانت المباراة التالية التى وصفها هوميروس مصارعة تعرض علينا اثنين من المحاربين الذائعى الصيت يتصارعان ، وهما أجاكس ابن تيلامون ، وأوليسيز المناضل• وقد جعل لهذه المباراة جوائز ضخمة • والهجوم فى هذه الحالة أقل عنفا ووحشية منه فى حالة الملاكمة • ولايستخدم اللاعبون القوة الغشوم وحدها ، وانما يستخدمون أيضا البراعة والسرعة ، وكانت المصارعة فى اليونان أكثر الألعاب الرياضية شيوعا ، وكان التدريب عليها فى الملاعب (الجمنيزيوم) عظيم الأهمية • والواقع أن الأدب الاغريقى كان يحتوى على الكثير من التعبيرات المجازية المقتبسة من رياضة المصارعة ، وكان أبطال الأساطير الاغريقية ، وعلى الأقل أولئك الذين اشتهروا بقوتهم الخارقة يهزمون أعداءهم فى مباريات مصارعة نظامية • وكانت هذه حال هيراكليس الذى انتصر على انتيوس ، وتيسيوس الذى هزم سيركيون •

وفى المصارعة يقف الخصمان ثابتين ، وتكون المسكات من أى جزء فى جسم الخصم . والقصد منها القاء جسمه على الأرض • ولا يستمر الصراع على الأرض • والفائز هو أول من يستطيع أن يلقى خصمه أرضا ثلاث مرات • وكان أوليسيز وأجاكس متكافئين فى الصراع ، ولم يستطع أى من البطلين أن يكسب المباراة • وفى

هذه المباراة الطويلة التى لم يتضح لها نتيجة حاسمة . يتدخل أخيلوس فيأمر بايقاف الصراع .

وبقيت المصارعة رياضة أثيرة لدى شعوب مختلفة فى شتى القارات . وربما تغيرت قواعد اللعبة بعض الشيء ، ولكن اللعبة نفسها بقيت مثلا اوفى للصراع الرجولى بين خصمين يكافحان بعزيمة ما ضية .

وبقيت المصارعة فى اليابان بنوع خاص . منذ منشئها رياضة واسعة الانتشار بين افراد الشعب الذين يقدرونها حق قدرها . وفى القرن التاسع الميلادى جرت مباراة فى المصارعة بين اثنين من أبناء الأمبراطور بنتوكو ، كوسيلة لتحديد من يخلف منهما أباه على العرش . ويحيط جو دينى بمقدمات رياضة المصارعة اليابانية القومية المشهورة باسم « سومو » . فالمباراة تسبقها مجموعة من المراسم البطيئة كنوع من التسامى بالصراع . والرجال الذين يمارسون هذا النوع من المصارعة رياضيون من الوزن الثقيل ، وهم أحيانا ثقيلو الوزن بدرجة مفرطة ، ومع ذلك يتمتعون بقدر كبير من خفة الحركة ، والمباراة نفسها قصيرة ، لأن أول من يمس الأرض من المتصارعين يعتبر خاسرا .

والنمط التالى من المباريات الرياضية هو سباق العدو ، ويجرى بين ثلاثة من المتسابقين : اوليسيز ، وأجاكس (ابن اويليوس) ، وانتيلوخوس (ابن نسطور) . وكان موضوع السباق الجرى حتى نقطة على مسافة معينة ، ثم العودة منها الى نقطة البداية التى تقع بالقرب من المحرقة (أى كومة الحطب) الجنازية التى أحرقت فوقها جثة بتروكلوس وفى تاريخ لاحق بدأ تشييد مبان خاصة تجرى بداخلها سباقات العدو ، وهى الملاعب المدرجة (الاستاد ، وتسمى باليونانية : الاستاديوم) التى لم تزل بعض خرائبها تشاهد فى الكثير من المدن اليونانية . والاستاد بناء طويل على شكل متوازى أضلاع . يختلف طوله ، ولكنه يبلغ قرابة مئة وعشرين مترا ، ومن هذا القياس كان اسم « الاستاديوم » باللغة اليونانية . والاستاد الموجود الى الوقت الحاضر فى أحسن حالة من الحفظ هو استاد دلفى القائم فى موقع جميل على شرفة صخرية تعلو المعبد وقد شيد هذا الاستاد فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد ، وأعاد بناءه هيرود أتيكاس فى القرن الثانى الميلادى . وكانت الاستادات فى البداية مبانى أبسط من هذا بكثير .

وفى هذا السباق الذى اشترك فيه أوليسيز، أوجاكس أخفق انتيلوخوس ، اذ لم يكن فى مستوى الاثنين . ويتبين لنا أن تدخل الآلهة يؤثر فى نتيجة المباراة . فأجاكس يعدو فى المقدمة ، يتبعه اوليسيز عن كثب : « وجرى أودوسيوس على مقربة منه ، ولكن خلفه ، وكانت قدماه تطآن آثار قدمى الآخر قبل أن يستقر الغبار » (١) . ثم يدعو أوليسيز الاهته التى ترعاه ، أثينا ذات العينين الخضراوين : « اسمعينى أيتها الالاهة ، كونى رحيمة ، وامنحينى قوة فى خطواتى » (٢) . وتسمع أثينا دعوته ،

---

(١) الالياذة ــ ترجمة ريتشموند لاتيمور ، شيكاجو ، ولندن ١٩٥١ ، صفحة ٤٧٠ .

(٢) المرجع السابق .

وتحقق له طلبته : « جعلت أطرافه خفيفة ، قدميه ويديه • والآن ، وهم يسرعون الخطى للوصول الى الهدف الأخير ، انزلق « أياس » وهو يعدو ، لأن أثينا أفقدته توازنه عند روث الثيران الخائرة التى ذبحها أخيلوس السريع القدمين تكريما لبتروكلوس ، التى كانت مبعثرة على الأرض ، وامتلأ فمه وأنفه بروث البقر ، ولذلك انتزع أودوسيوس العظيم الشديد الاحتمال « الكأس » حين رأى أنه قد سبقه ووصـــل الغاية قبل غيره •• » (٣)

وكانت السباقات المسلحة التى بدأت فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد بنوع خاص نوعاعسكريامن التمرينات الرياضية • ولم نجد فى العصــور القديمة أى أثر لسباقات الجوائز الشائعة كثيرا فى الوقت الحاضر •

ووصفت آخر المباريات التى نظمها أخيلوس وصفا سريعا • وثمة مبارتان من هذه المباريات ، وهما النزال المسلح ، والرمى بالسهام لم يكونا من الألعاب الرياضية التى تمارس الآن فى اليونان ، ولم يكونا من الألعـــاب الرياضية الهيلينية بســبب طبيعتهما العسكرية أساسا •

واستمرت رياضة رمى القرص والرمح أكثر الرياضـات شيوعا فى العصــور القديمة • والواقع أننا نرى عددا كبيرا من المشاهد التى تمثل هاتين الرياضـتين فى الفنون اليونانية والأترورية والرومانية •

كان القرص القديم أثقل من القرص المستعمل فى الوقت الحاضر • والقرص فى الالياذة مجرد كتلة من الحديد ، كانت بالتأكيد ثقيلة ، وجدها أخيلوس فى كنز اتيون بعد أن قتله •وكان هذا القرص ، بنوع من الاستثناء فى الغالب ، هو الجائزة التى منحت للفائز فى المباراة • والسبب فى ذلك أن الحديد فى العصر الميكينى ثم فى عصر هو ميروس كان معدنا نادرا وثمينا يسعى الناس لاقتنائه • وقد شرح أخيلوس هذه الحقيقة حين افتتح المباراة •

واختلف وزن القرص بمرور الزمن ، كما يتبين من الأقراص التى وجـدت فى مواقع الحفريات ، وكانت الأقراص عادة من البرونز • أما أسلوب رمى القرص فى ذاك الزمان فانه كان موضوعا لدراســـة دقيقة للغاية أجراها بعض المعاصرين الذين حاولوا أن يستخلصوا اسـتخلاصا صـحيحا الوصـفات التى تظهر فى التماثيل أو التصاوير المنقوشة على الأوانى • وعلى أية حال فانا نعلم أن الاغريق لم يسـتخدموا دائرة (يقف بداخلها اللاعب) كالدائرة المستعملة اليوم ، وانما كان هناك خط مستقيم لا يجوز للاعب أن يتخطاه عندما يرمى القرص • وفى الوقت الحـاضر يدور اللاعب دورة كاملة حول نفسه قبل أن يقذف القرص فى نهاية الدورة • أما اللاعب الاغريقى فلم يكن يؤدى هذه الدورة ، وانما يقف ثابتا ، ويبدأ برفع القرص أعلى رأسه ممسكا

---

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٤٧١ •

اياه بيديه الاثنتين ، ثم ينحنى بسرعة الى اليمين ممسكا بالقرص بيد واحدة ، ويدير راسه فى الاتجاه نفسه ، وبرميه قوية الى الأمام يطير القرص مسافة بعيدة ، وبهذه الكيفية تنتج قوة القذف كلها من نصف الدورة التى يؤديها اللاعب بيديه • ومن هذه الحركات التى يكررها الكبار والصغار كثيرا نمت فى الغالب تلك العضلات المسماة بالمنحرفة التى نلحظها على تماثيل الرياضيين ، وقلما نرى مثل هذا النمو العضلى أسفل الخصر لدى المعاصرين • ولما كان النحاتون الاغريق يهتمون كثيرا بالتفاصيل التشريحية الدقيقة لجسم الانسان ، ويعرفون الملاعب الرياضية تمام المعرفة ، فانهم أضفوا على أعمالهم سمة تشريحية صادقة ترجع فى الغالب الى الأسلوب الفنى الذى كان مستخدما فى رمى القرص •

ولم يكن رمى الرمح أقل شيوعا من رمى القرص ، غير أنه لم يكن يرجع فى منشئه الى أصول رياضية فقط ، ولكن أيضا الى ممارسة عملية ، فالواقع أن الرمح كان مستخدما فى الحرب وفى الصيد • ولم تجر مباراة رمى الرمح فى الالياذة ، لأن الأمير أجاممنون بن انتروس قرر الاشتراك فيها ، وكان أخيلوس يعرف مواهب أجاممنون الفذة فقرر أنه لا جدوى من اقامة المباراة •

وكانت القوة والبراعة على قدر واحد من الأهمية فى مثل هذه المباراة ، لأن الغرض منها وقتئذ لم يكن هو الغرض منها فى الوقت الحاضر ، أى ادراك أبعد مسافة ممكنة • ففيما مضى كان على اللاعب أن يصيب هدفا مرسوما على الأرض فى وضع أفقى • وكان الرمح المستعمل خفيف الوزن جدا ، وطوله يساوى طول جسم اللاعب ، وفى ثخانة أصبع اليد • ولم يكن للرمح المستعمل وقتئذ رأس مستدق ولكن كان بطرفه ثقل خفيف يحفظ توازن الرمح • ويبدو أن أسلوب القذف لم يكن يختلف كثيرا عن الأسلوب الشائع الآن ، ولكن هناك فرق يجب الاشارة اليه ، فقد كان على جسم الحربة شيء كالرفاص (أو المروحة) ، عبارة عن سير جلدى طوله يتراوح بين ثلاثين وخمسة وأربعين سنتيمترا ، مربوط بمنتصف الرمح • ويدخل اللاعب اصبعيه السبابه والوسطى فى أنشوطة بطرف السير الجلدى الملتف حول بدن الرمح وكان الاغريق يسمون هذه الأداة agcule ويسميها الرومان amentum • وعندما ينطلق الرمح مع استخدام هذه الأداة يدور حول نفسه ، فيكون المسار أطول وأكثر احكاما •

● الألعاب الرياضية فى التربية الاغريقية : المباريات الرياضية الهيلينية

عكس هوميروس عصرا سابقا على عصره ، وأصبح كذلك معلم الاغريق ، ولم يكن أفلاطون مخطئا حين لاحظ ذلك ، وتغيرت فكرة التربية بمرور الزمن ، ولكن استمرت ممارسة الألعاب الرياضية نفسها كجزء من مفهوم الحياة التى لم تتغير كثيرا • وكان المثل الأعلى للحياة لدى هوميروس مثلا فروسيا ، والأنموذج الذى يقدمه

للأجيال التالية هو أنموذج الحياة المكرسة كلها لاحراز المجد عن طريق الفضائل arete • ولا يختفى النموذج البطولى والرغبة فى المجد من الروح العسكرية الاغريقية • وبعد انقضاء عدة قرون راح الاسكندر الأكبر يحلم بأن يكون هو أخيلوس الجديد • وفى هذه الأثناء استمر وعى الاغريق فى الاثراء معنويا ، واقترنت الألعاب الرياضية بمفهوم مثالى جديد للحياة •

أما اسبرطة التى كان مفهومها المثالى للحياة مفهوما عسكريا فانها بقيت مدينة محافظة ، ودعمت ميولها للألعاب الرياضية والفروسية • ولم يكن من قبيل الصدفة أن تحظى بمكانة هامة فى الألعاب الأوليمبية • فمن عام ٧٢٠ الى ٥٧٦ ق•م نجد ٤٦ اسبرطيا بين ٨١ من الفائزين الأوليمبيين المعروفين لنا • حتى الفتيات شاركن فى هذه الألعاب ، كما يشهد مختلف النصوص والتماثيل البرونزية الصغيرة التى تصور نساء رياضيات يشتركن فى السباق •

على أن المدينة ركدت فى أواسط القرن السادس فى ملعبها الرياضى الأرستقراطى وتخطتها فى هذا المضار سائر المدن الاغريقية • وعانت الثقافة من هذه الحال ، وافتقرت الفنون ، وأهملت الرياضة البدنية نفسها • وأصبحت البطولات الاوليمبية فى اسبرطة — من ذلك الحين بعضا من ذكريات الماضى • وانتقلت مهمة تطوير مثل أعلى للحياة يسير فيه الصالح العام وتنمية شخصية الفرد البدنية والفكرية جنبا الى جنب . انتقلت الى سائر المدن الاغريقية التى لم تكن الأمور فيها خاضعة لصالح الدولة • وأصبحت أثينا مركزا هاما للحركة الثقافية الكبرى فى القرن الخامس قبل الميلاد ، التى أنتجت تطورا حاسما فى التربية ، ومثلا أعلى لحياة المواطن • ولم يعد المظهر العسكرى يحتل مكانة بارزة فى الحياة . وأصبحت التربية أكثر ديموقراطية . ولم تعد امتيازا لطائفة معينة تتمتع به بسبب نشأتها أو ثروتها • ومع ذلك سار هذا التطور وئيدا . خطوة خطوة ، اذ دأبت الثقافة الأرستقراطية على الدفاع عن كيانها • وفى هذه الأثناء ، خلال القرن الخامس قبل الميلاد ، ظهرت بوضوح النظرية المثالية المسماة « كالوكاجاثيا » Kalokagathia التى تتساوى فيها أهمية كل من الجمال الجسمى والكيان المعنوى • وفى أوائل هذا القرن كان الرجل المتزن تماما هو الرياضى الأصل ، ولكن مع ظهور الفلاسفة الكبار . أساتذة الحضارة الكلاسيكية ، نشهد تطورا حاسما فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع • عندئذ اضطلع الجانب الفكرى بأهم دور فى التربية •

وفى المعابد الاغريقية الكبرى ، الهيلينية بأوليمبيا ، ودلفى ، وبرزخ كورنثوس، ونيميا أجوليس ، أقيمت الأعياد الدورية الهامة ، حيث يتبارى الاغريق فى الألعاب الرياضية بنوع أساسى • غير أن التسلية الروحية لم تكن مهملة فى هذه الأعياد • والواقع أنه كانت تقام ثمة عروض موسيقية ، وتلقى خطب وأشعار ، فى مظاهر رسميه مهيبة • ومع ذلك كان الجزء الرئيسى من هذه المباريات يتشكل من الألعاب الرياضية التى تمارس هناك •

وكان أهم ما فى هذه المباريات بطبيعة الحال الألعاب الأوليمبية التى اتخذت بحالتها كنماذج للألعاب الأوليمبية الحالية التى بدأت فى عام ١٨٩٦ · وكانت الألعاب الرياضية الاغريقية تقام كل أربع سنوات فى أوليمبيا قرب نهر ألفيوس ، وأقيمت لأول مرة فى عام ٧٧٦ ق·م واستمرت حتى عام ٣٩٣م ·

ولم يعرف حتى الآن بوضوح منشأ هذه الالعاب · وحتى قبل بداية هذه الألعاب ، وبالتحديد فى العصر المينوئى ، ثم فى العصر الميكينى ، تبدو ثمة أسس لاحتفالات ترتبط بشعائر الزراعة والخصوبة · أما بداية دورة منظمة للمباريات المخصصه للالعاب الرياضية فانها نشأت من روح تنافس جديد · وأيديولوجية كانت فى البداية قومية أرستقراطية · وكان مبتكرو هذه الدورة هم الشعب الدورى ، الغزاة الجدد لبلاد الاغريق ، الذين كانوا مولعين بأمجاد النصر ، ورفعة الانسان · وهكذا تغيرت الشعائر · وضمت الأساطير القديمة اليها ، فدخلت فى دائرة الدين الأوليمبى ، والهيكل المكرس له (البانثيون) · وعلى ذلك سيطر زيوس وهيرا ، أكبر زوج من الآلهة فى أوليمبوس ، على الاحتفالات الشعائرية والألعاب الرياضية ·

وكان الاعلان باقتراب الألعاب الأوليمبية يجرى فى مختلف البلدان الاغريقية ، يتولاه رسل مقدسون ، وللحال تتوقف كل المنازعات والحروب · وعلى هذا يستطيع الرياضيون أن يذهبوا فى حرية الى حيث المجد والفخار · ويستغرق تدريبهم قبل المباريات شهرا واحدا · ويجب أن يكون المتسابقون من الاغريق ، وأن يكونوا أحرارا منذ مولدهم · ولم نكن اليونان القديمة بلدا موحدا ، ولم يشكل سكانها أمة واحدة · لذلك أشاعت الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة فى نفوس سكان المدن التى كانت منفصلة بعضها عن بعض ، تفرق بينها العداوة والبغضاء فى الكثير من الأحيان ، شعورا بالانتماء الى شعب واحد تجمعه تقاليد دينية ولغة واحدة ·

ويأتى المشاهدون من كل حدب وصوب ، فمنهم اغريق وبرابرة وعبيد ،ويسمح لكل انسان بالحضور ، باستثناء النساء المتزوجات ، فلا يجوز لهن مشاهدة الألعاب التى تستمر سبعة أيام ، وتقام فى شهر أغسطس ، أى فى منتصف فصل الصيف ، ويكرس يوم الافتتاح ، ويوم الختام للاحتفالات الدينية التى تشكل اطارا يحيط بالأيام الخمسة التى يجرى خلالها مختلف اللقاءات · وثمة مباريات ، منها ثلاث فى عهد بنداروس (١) كانت مخصصة للأطفال ، أما باقى المباريات فكانت تجرى بين الكبار · وكان الأطفال فى أوليمبيا يتنافسون فى العدو والمصارعة والملاكمة ·

ويستعمل معاصرونا أيضا تقسيما للاعبين الى فئات حسب العمر ،بل انهم زادوا أيضا عدد الأقسام ، والواقع أن المباريات المتاحة للجميع كانت عادلة فى الظاهر فقط ، اذ تنتهى دائما باستحالة اشتراك الأطفال والمراهقين فى المباريات · وعلى هذا النحو أيضا كان عدم وجود فئات مختلفة حسب الاوزان فى ألعاب النزال فى الزمان الماضى يجعل من المستحيل فوز اللاعبين الخفيفى الأوزان · لذلك فانا نؤيد النظام الجديد الذى يقسم الرياضيين الى مجموعات حسب السن ، كمجموعة الأطفال ، ثم

---

(١) أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان (٥١٨ ـ ٤٣٨ ق·م) ، نظم أناشيد النصر اشادة بانتصارات بعض الأبطال فى الألعاب الرياضية : المترجم ·

الأحداث ، والصغار ، والكبار ، وكذا تقسيم هؤلاء الى فئات حسب الوزن ، تتدرج من الوزن الخفيف الى الوزن الثقيل .

ومع ذلك يرى منظمو الألعاب الأوليمبية الحديثة أنه لا ضرورة لوضع أنظمة خاصة لصغار اللاعبين . كذلك فهم يستبعدون اللاعبين الأحداث ، الا في الجمباز الذى يتطلب في اللاعب مرونة ، وكذا السباحة التى يستطيع صغار السباحين أن ينافسوا فيها الكبار ، ويبزون عليهم أحيانا . وفى هذه الحالة لا يكون للقوة والسرعة أهمية الا من حيث التكيف التام مع الوسط ، وتكون مرونة الجسم الصغير عوضا عن القصور العضلى .

وفى أوليمبيا يتبارى الكبار على حلبة السباق ، فى سباقات المركبات والفروسية . وكذا فى الاستوديوم (الملعب الرياضى) حيث تجرى ثلاثة أنواع من مسابقات العدو : سباق عدو خالص لمسافة تبلغ ضعف طول الملعب (كسباق أربعمئة متر فى الوقت الحاضر) ، وسباق لمسافة طويلة ، وسباق مسلح .

أما ألعاب القوى فكانت الملاكمة ، والمصارعة ، و « البنكراتيوم » . والبنكراتيوم رياضة عنيفة وحشية ، يعتبرها الاغريق مزيجا من الملاكمة والمصارعة . وليس فيها ممسكات ممنوعة ، بل يصرح فيها برفس أى جزء من جسم الخصم ، ولكمه ، بل حتى عضه . ويبدأ الصراع واللاعبان واقفان ، ويستمر على الأرض (كالمصارعة الحالية catch ، والجودو) ، ولا ينتهى حتى يعجز أحد المتصارعين عن الاستمرار ، ويسلم بأنه خسر ، وهنا أيضا أدى عدم تقسيم اللاعبين الى فئات بحسب الوزن الى استمالة اشتراك اللاعب الخفيف الوزن فى المباراة والفوز فيها .

وكانت « البنتاثلون » Pentathlon (المباراة الخماسية) تشمل خمس مباريات : العدو ، والوثب ، والمصارعة ، ورمى القرص ، ورمى الحربة . ويحسب ترتيب الفائزين فى المباراة على أسس المباريات الخمس ، والرياضى الكامل هو وحده القادر على الاشتراك فى الماريات كلها مع فرصة له للفوز فيها ، كما هو الحال فى نظام شبيه بذلك يسمى « الديكاثلون » Decathlon (المباراة العشارية) . ويبدو أن المصارعة فى البنتاثلون ، مثلها مثل المصارعة المخصصة للأطفال ، كانت فى ألعاب النزال ، أجمل المباريات ، لكل من يشترك فيها ، ومن يشهدها . فالسرعة ، واليقظة ، والمرونة ، فيها صفات لها من الأهمية ما للقوة نفسها .

وكان الوثب ، كما ذكرنا انفا ، جزءا من البنتاثلون ، ولم يكن لدى الاغريق وثب عال ، أو أنه على أية لم يكن يمارس بطريقة المنافسة . والأمر أيضا كذلك بالنسبة الى ما نسميه اليوم « القفز العالى بالزانة » . وكان القفز الطولى وحده لعبة أوليمبية ، ولدينا العديد من التصاوير التى تسجل هذه الرياضة . وكان المتسابق فى الوثب الطولى يحمل فى كلتا يديه « دمبل » (كرتان من حديد أو غيره ، يربط بينهما قضيب : المترجم) من حجر أو برونز ، ويزن غالبا ما بين كيلوجرام وخمسة . وثمة نصوص قديمة تتحدث عن رياضيين استطاعوا أن يقفزوا مسافة خمسة عشر مترا . والواضح أن ذلك قد تم بأكثر من قفزة واحدة ، اذ يبدو أن قفزة واحدة لا تكفى .

وقد يبدو أن وجود الاثقال (الدمبلز) دليل على أن القفز يبدأ من وضع الوقوف ،

فمن شأن هذه الأثقال أن تعوق اللاعب الذى يقفز وتضايقه وهو يجرى • فاذا كان الحال كذلك فلنا أن نتصور أن هذه المسافة قد قطعت بخمس قفزات متتابعة • وقد طلب من بعض الرياضيين المعاصرين أن يجربوا هذا النوع من القفز للحصول على دليل على امكانياته ، ولتأكيد الغرض السابق ذكره ، وجاءت النتيجة التى حصلوا عليها مؤيدة لهذا الغرض •

هذى هى النظم التى كانت متبعة فى أوليمبيا ، كما كانت متبعة فى الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، مع بعض الفروق الخفيفة •

وقد أدخل نظام المباراة الخماسية (البنتاثلون) إفى أوليمبيا عام ٧٠٨ ق•م ويدل ذلك بوضوح على أن الرياضيين الاغريق كانوا يتمتعون بتقدم فكرى ناضج قبل الأوان ، لأن هذا النوع من التنظيم الرياضى المعقد للمباريات يتيح للرياضى الكامل فرصة الظهور • والحقيقة أن الاغريق كانوا يبدون اعجابا ، له ما يبرره ، بأبطال البنتاثلون ، ويتحدث أرسطو فى ذلك فى كتاباته عن البلاغة : « يتنوع الجمال حسب السن • فالجمال عند الشاب أن يكون له جسم مدرب على تحمل الاجهاد عند الجرى ، وعند أداء تمرينات القوى ، وأن يكون هذا الجسم حسن المظهر • وأولئك الذين يشتركون فى مباريات البنتاثلون هم أجمل الرجال لأنهم لائقون لكل من تمرينات السرعة وتمرينات القوة » •

ولم يكن ثمة مناص من الانتظار حتى اشراق العصر الحاضر ليشهد الناس ثانية ، فى لقاءات دولية ، كل الألعاب الرياضية التى يزاولها الانسان • ولا ريب أن الاغريق قد أحسنوا الاختيار ، ولكنهم لم يضمنوا مبارياتهم بعض الرياضات الأساسية كالسباحة ، والتجديف ، والملاحة بالمراكب الشراعية ، وهى رياضات كانت لا شك تحظى باهتمام شديد من مثل هؤلاء الناس — أى الاغريق — الذين اعتادوا الأسفار على متن البحار •

ومن ناحية أخرى نشهد اليوم لقاءات أوليمبية على البحيرات والأنهار والبحار ، تعكس ولعا متزايدا بالتجديف والملاحة • وليست هذه الرياضات مقصورة على المتخصصين فيها ، ولكنها تجذب فى كل البلاد الشبان الراغبين فى التسابق على عنصر آخر (أى الماء) • ولا يمكن أن ننسى أن الجبال والثلوج لها هى أيضا ألعابها الأوليمبية الشتوية التى تتطلب شجاعة ، بل جرأة للفوز ، وكسب مزيد من السرعة ، أو أداء قفزات شبيهة بالمعجزات • واليوم ، وبفضل التلفزيون ، أصبح فى مقدور شطر كبير من الجنس البشرى أن يشاهدوا بأنفاس مبهورة تلك الألعاب البطولية التى تمارس على الثلوج ، والتى لم يعرفها الاغريق •

كان الفائزون فى المباريات الاغريقية الهامة يتلقون جوائز رائعة ، يتقاسمها معهم البلاد التى قدموا منها • أما الشعبية الفائقة التى يتمتع بها الفائزون فى الرياضة فى الوقت الحاضر فانها لا تعطى الا فكرة مبهمة عما كان عليه الفائز فى الزمان الماضى •

كان الفائز الأوليمبى يتلقى تاجا من أغصان الزيتون المأخوذة من شجرة مقدسة تقول الأسطورة ان هيراكليس قد أحضرها من بلد « الهيبرنوريان » (شعب سعيد اعتقد الاغريق أنه يقيم فى أقصى الشمال ، وينعم بشمس مشرقة على الدوام : المترجم)

ولم نعد الجوائز التى تقدم للفائزين فيالمباريات كما كانت فى عصر هوميروس حيوانات أو أسرى من الأعداء ، اذ أصبحت جوائز فخرية بحتة ، وكان الرياضيون يكافحون من أجل المجد الذى يمكن أن يفوزوا به ٠

كانت تلك هى الهواية فى أنقى صورها ٠ ولم يكن لمجد الانتصار أية حدود ٠ وقد حكى أن احدى المدن هدمت جزءا من السور الذى يحيط بها حتى يتمكن البطـل الأوليمبى ، وهو من أعظم أبنائها مجدا ، من أن يدخل المدينة فى بقعة لم تظللهـــا أقدام بطل اخر ٠

ومن آيات التكريم التى لا تحصى والتى يحظى بها البطل الأوليمبى اثنتان لهمـا قيمة ودلالة كبيرتان ٠ فللبطل أن يضع تمثالا يخلده فى المكان المقدس فى أوليمبيا ، حيث المعابد والمذابح المكرسة للآلهة والأبطال ٠ وله أيضا اذا كان يملك مالا يكفى للانفاق أن يطلب الى شاعر أن يكتب قصيدة غنائية تمجيدا له ٠ وكانت هذه العادة هى التى أنتجت قصائد بنداروس الرائعة ، وهى أناشيد النصر التى تشكل أزبع مجموعات تمجد وتخلد الفائزين فى ألعاب أوليمبيا ، ودلفي ، ونيميا ، وبرزخ كورنثوس ٠ وقبل بنداروس اشتهر سيمومنديس وابن أخيه باخيليدس بهـذا اللون من الأشعار ٠ ولكن بنداروس يسمو فوق كل من سبقوه فى هـــذا المضمار بروعة أشعاره الغنائية التى لا نظير لها ، والتى تمجد الابطال الرياضيين الفائزين ٠ وكانت موضوعات قصائد النصر الغنائية ، وهى تمجيد الفائز وأسرته وبلدته . وكذا تقديم آيات الشكر للآلهة الخالدة التى أتاحت للرياضى أن يفوز ، وأيدته بعونها ، مدعمة بوحى قوى يزيدها سموا ونبالة ٠ ولم تعرف الانتصارات فى الألعاب الرياضية قط شيئـا يماثل هذا التمجيد ٠

ومع ذلك لم يقدر للرياضة البدنية أن تبقى عند هذا المستوى عند تلك الذروة التى لم ترتفع اليها بعد ذلك فى التاريخ ، لأنها ما لبثت أن بدأت تنحدر الى أسفل ٠ فطوال القرن الخامس قبل الميلاد ، وفى غضون القرن الرابع ، اهتمت الفلســفة والسفسطائية اهتماما كبيرا بتربية النشء paideia ، وكان من الطبيعى أن يزداد التأكيد ببطء على الجانب الخلقى والفكرى فى تأهيل النشء الاغريقى ٠ غير أن الفلاسفة لم يزدروا التربية البدنية والجمباز ، آية ذلك أن نمـــو الجسم والروح فى تآلف وانسجام لم يزل هو المثل الأعلى فى مفهومهم ٠

وبدأ النظر الى الجمباز من ناحية استخدامه فى تكوين شخصية الانســـان ، وما لبث دوره الطبى والأدبى أن أصبح عظيم الاهمية ٠ واستمر الناس يمارســـون الرياضة البدنية ، ولكن المجد الذى كان يكلل المباريات لم يعد له ذكر ٠ وما حدث هو أن الرغبة المتقدة فى الفوز قد حملت الرياضى على مواصلة التدريب ، ممـا غير أسلوبه فى المعيشة . والواقع أنه ظهر وقتئذ نوع من الاحتراف ، لذلك كان من الميسور على الفلاسفة أن يدينوا الافراط فى ممارسة أية رياضة بصورة تؤدى الى اختـــلال توازن الشخص اختلالا قد يصيب البدن ٠ ويمكن القول عن نهاية العصر الكلاسيكى أن المجد الخالص الذى كان يترتب على الانتصار فى أوليمبيــــا لم يعد له وجود ٠ ولم تختف التمرينات الرياضية من تربية النشء ، ولكن المثل الأعلى الأوليمبى فتر وفقد رونقه ٠ وفى بضعة القرون الأخيرة قبل ميلاد المسيح ، فى العصر الهيلينستى (الفترة

التاريخية الممتدة فى اليونان من عهد الاسكندر المقدونى الى الغزو الرومانى لمصر : المترجم) ، بلغت التربية الاغريقية ذروتها ، وأصبح للجمباز والتربية البدنية دور هام • ونجد أيضا أنه كانت هناك ملاعب رياضية) جمينزيوم) مغطاة تتيح تدريب النشء تدريبا منظما ، كما نجد مباريات تقام بين المدن يشترك فيها الشباب الذين تدربوا منذ نعومة أظفارهم • ويدلنا تاريخ الملاعب على أن عددها قد ازداد فى اليونان خلال القرن الثالث ، وأنها انتشرت بنوع خاص فى الأقاليم الشرقية • ولعلنا نقول ان « الجمينزيوم) هو من أهم سمات الحضارة الهيلنسية التى لم تختف الا باختفاء هذه الحضارة •

● اتروريا والعالم الرومانى

ليس من الميسور تحديد الدور الذى لعبته الرياضة البدنية فى الحضارة الاترورية • ولعدم وجود تراث أدبى اترورى لم يكن ثم مناص من الاعتماد على الاشارات النادرة التى نجدها فى النصوص الاغريقية والرومانية • ولحسن الحظ كانت أساليب علم الآثار أكثر خصوبة فى تزويدنا ببعض المعلومات فى هذا الخصوص •

كان الفن الاترورى فى معظمه فنا جنائزيا ، فن القبور • وكان القصد من الصور الحائطية (الفريسكو) والتماثيل والنقوش الخفيفة البروز أن تعيد الحياة الى الموتى • وضاعفت هذه المادة الجنائزية ، ودعمت بصورة ما ، تأثيرات الطقوس الدينية التى تمارس من أجل الموتى • وكان المعتقد أن الأشكال المصورة والمنحوتة تدب فيها الحياة فى اللحظة التى يغلق فيها باب القبر • وكان تصوير المآدب التى تقام بمصاحبة الرقص والموسيقى ، وتصاوير الالعاب الرياضية ، تسر الموتى الذين يعيشون حياة نشيطة مرحة •

وقد يبدو أن الألعاب الرياضية كانت شائعة فى اتروريا • وعلى أية حال فانه من الواضح أن الفن الاترورى قد استمد الهامه من الاغريق ، واستعار منهم أشكاله وموضوعاته • ومع ذلك كانت التصاوير الجنائزية قائمة أيضا على أساس من الواقع • ومن شأن التوازى بين الحياة والموت أن يجعل من المستحيل رؤية الصور المتعلقة بالرياضات البدنية سوى أنها وصف صادق للواقع •

وكانت ألعاب الفروسية محببة كثيرا لدى الاتروريين ، وهم شعب يربى الخيل ، ويدرب الفرسان • وتقول الأسطورة ان أول ملك اترورى لروما ، وهو « تاركوينيوس القديم » ، أقام مباريات للفروسية فى روما فى القرن السابع قبل الميلاد . فى وادى مورتشيا الذى أصبح فيما بعد « سيركس ماكسيموس » ، ومن ثم بدأت سباقات المركبات فى روما ، بتأثير الاتروريين فى فجر تاريخ المدنية ، وازدادت شعبيتها باطراد على مر العصور • وكان الأشراف الاتروريون يملكون أسطبلات لخيول السباق حتى عهد الامبراطورية الرومانية • وتبين التصاوير الحائطية الاترورية بوضوح هذا الولع بسباق المركبات • والواقع أن الصور الحائطية بالمقبرة المسماة « مقبرة الألعاب الأوليمبية » التى اكتشفت عام ١٩٥٨ فى تاركوينيا تعرض مشهدا جميلا فى سباق للمركبات • فثمة ثلاث مركبات تبدو وهى تتسابق ، فى حين تظهر مركبة رابعة وهى تنقلب ، وتتدحرج الخيول وسائق المركبة على الأرض فى فوضى شاملة •

وتظهر هـــذه النقوش الحائطية نفسها ، ونقوش أخرى فى مقبرتين أخريين فى تاركوينيا ، مقابر « الكهانة » ، ومقابر « المركبات » على تصاوير تكاد تنبض بالحياة ، تمثل الألعاب الرياضة التى كانت تمارس فى اليونان • ونشهد ثمة رياضيين يركضون، ويثبون ، ويتأهبون لقذف القرص والرمح ، ويتصارعون ، ويتلاكمون • وهناك ، كما فى الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة متفرجون يشتركون بالفرجة وهم متحمسون ونرى أيضا متفرجين جالسين فيما يشبه المدرج المكشوف الذى يحميه شىء كالحجاب ، كما نرى بأسفل أفرادا من الطبقات الدنيا والعبيد ، مستلقين على الأرض قليلا • بل هناك حكام للمباريات فى النقوش الحائطية بمقبرة « الكهانة » • وهناك أخيرا فى النقوش الحائطية بمقبرة « الصيد البرى والبحرى » صورة ظلية « سيلويت » لشخص يقفز فى الماء ، صور وهو لم يزل فى الهواء • وكان الاتروريون أول من مارس الألعاب الرياضية الدموية التى يتقاتل فيها « المجالدون » وهى ألعاب أغرم بها فيما بعـــد الرومان ، ويبدو أن مصوروها الجنائزى حقيقة ثابتة • وكان الدم البشرى أكبر قيمة عند الموتى من أى نوع آخر من القربان • وفى تصوير حائطى فى مقبرة « الكهانة » وكذا فى مقبرة « الألعاب الأوليمبية » نشهد معركة ضارية بين رجل على رأسه قلنسوة وبيده هراوة ، وبين كلب كبير يهاجمه ويصيبه بجراح • وثمة صورة لانسان مقنع ، لا يختلف عن شخصية « بانش » (من شخوص مسرح العرائس : المترجم) الشرير القبيح الصورة ، يمسك بالكلب الهائج من مقوده • تلك هى بدايات المشاهد الدموية التى كان الرومان مولعين بها ، وهى لا تشرفهم فى شىء •

وعندما يدخل الانسان عالم الرومان يجد بطبيعة الحـــال عالما يختلف كل الاختلاف عن عالم الاغريق ، وهذا أمر محسوس فى مختلف المجالات ، بما فيها مجال الجمباز والألعاب الرياضية • ولم يكن الرومان قط يزدرون المزايا البدنية ، اذ لما كانوا شعبا من المزارعين والجند فانهم يقدرون العامل القوى البنية ، الصلب العود فى القتال ، الذى يتحمل الاجهاد والسير الطويل ، فضلا عن براعته فى اســـتخدام السلاح • غير أن التمرينات والتدريبات البدنية فى روما كان لها هدف نفعى خالص ، وكان القصد من التربية البدنية هو ضمان النجاح فى الحياة العسكرية •

ولم تعرف روما فى الألعاب الرياضية منافسة نزيهة مجانية ، هدفها الوحيـــد الفخار بالانتصـــار • وكان ال sopr I الرومانى نمطا من التدريبات والالعـاب الرياضية ، يختلف عن ال agon الاغريقى الذى كان نوعا من المباريات • وكان للتربية البدنية المعروفة فى روما هدف نفعى • أما النشاط الرياضى الاغريقى الخالص كما كان يمارس فى الاستوديوم والجمنزيوم ، فى ذروته المجيدة فى الألعاب الرياضية الهيلينية الشاملة ، فانه لم يثر اهتمام الرومان حتى خضعوا لتأثير الحضارة الاغريقية واستجلبوها باعتبارها عرفا أجنبيا مخالفا تماما لتقاليدهم الخاصة ، ومع ذلك فان الأباطرة ، وعلى رأسهم أغسطس ، شجعوا الأندية المسماة Collegia Juventutis وهى نـــوع من أنـــدية الشـــباب ، تذكـرنا بأنـــدية الشـــباب الاغريقيـــة المسماة ephebea • وفى هذه الأندية يتلقى الشباب تأهيلا عسكريا ، ولكنهم يمارسون فى الوقت نفسه الألعاب الرياضية بالطريقة التى كانت متبعة فى مدارس الشباب فى اليونان فى العصر الهيلينستى • وتلعب كاميانا التى اصطبغت فى تاريخ مبكر للغاية بالطابع الهيلينى دورا فى تطور هذه المؤسسة فى روما ، حيث ورثت الى حد ما عادة الألعاب الرياضية من بلاد الاغريق •

وعلى أية حال فان اكتشاف الميدان الرياضي الجميل palestre فى بومبيى يثبت أن الالعاب الرياضية فى كامبانيا الرومانية كانت تمارس فى أماكن مشابهة للميادين الرياضية التى كانت منتشرة فى اليونان • وبالطبع بقيت التقاليد الهيلينستية حية فى القسم الشرقى من الامبراطورية الرومانية ، حيث تجلى بنوع خاص اهتمام أغسطس وخلفائه بالرياضة البدنية والالعاب الرياضية • وقد أعيد ترميم معبد زيوس بأوليمبيا بفضل اهتمام أغسطس ، ومن ثم استعادت المباريات الشىء الكثير من الشعبية التى كانت لها من قبل ، حتى ان بعض أفراد الأسرة الامبراطورية كانوا يشتركون فى سباقات المركبات التى أعيد ادماجها فى دورة الألعاب الأوليمبية ، وأعيد أيضا احياء سائر الألعاب الرياضية الكبرى ، وانتشرت . ونمت شعبيتها فى جهات نائية والواقع أن العملات النقدية فى القرن الثانى الميلادى ذكرت الألعاب الرياضية واستخدمت شاراتها فى الكثير من الأحيان •

ومع ذلك كان لهذه الحركة سمة متكلفة ، على الاقل فى القسم الغربى من الامبراطورية الرومانية • وزال الاعجاب بالتنافس الاغريقى الذى يواجه فيه الرياضيون عراة الأبدان بعضهم بعضا فى مباريات مجانية • واستمدت ظاهرة احتراف الرياضيين ، بل أصبحت أشد من ذى قبل ، واستثارت عداء الفلاسفة • وكتب فيلوستراتس الأديب الاغريقى فى القرن الثالث الميلادى موضوعا فى «الجمباز» وصف فيه التدريب الحقيقى فى الالعاب الرياضية ، وأنتقد بشدة مفهوم الحياة والأخلاق لدى الرياضيين المحترفين ، وانتقد الأطباء كذلك وبالقوة نفسها نمط الحياة الذى استحدثته ظاهرة الاحتراف فى الرياضة • وردد جالينوس ، كما أكد النقد الذى أبداه أبقراط ضد الغذاء الوافر الدسم الذى يتناوله الرياضيون المحترفون والتدريب المفرط الذى يؤدونه ، وحاول أن يدرج الرياضة البدنية فى علم الطب •

وعلى ذلك فقد جعل الرومان من الجمباز تمرينا صحيا أكثر منه لعبة رياضية • والواقع أن الجمنيزيوم الرومانى أصبح ملحقا بالحمامات • والواقع أن الحمامات التى قد نسميها اليوم « هيدروثيرابى » (أى المعالجة بالماء) كانت دائما جزءا ضروريا من الحياة الرياضية ، وكان الرياضى الاغريقى قد اعتاد أن يلين عضلاته بالزيت ثم يغطى جسمه بالرمل ، وبعد المباراة يغسل جسمه بالماء والمكشطة لازالة العرق والوسخ وأخيرا يجد فى غرفة العرق ما يساعده على تنظيف جسمه واسترخاء عضلاته المجهدة• أما عند الرومان فقد انعكست القيم ، وأصبحت الحمامات من المبانى التى تدرس بعناية شديدة ، ومن أهم الدور الاثرية المميزة لأية مدينة رومانية • والواقع أننا نجد أطلال بعض هذه الحمامات فى أقصى أنحاء ما نسميه اليوم بالامبراطورية الرومانية وأصبح الجمنيزيوم ، من الوجهة المعمارية ، من ملحقات الحمام ، واستعمل لأداء بعض التمرينات البدنية قبل الاستحمام ، حتى يصبح الحمام أكثر بهجة ومتعة • وكانت الحمامات الرومانية فى المدن الكبرى مبانى كبيرة ، ضخمة فى بعض الأزمان ، كما كان شأن حمامات دقلديانوس وكراكلا بروما • وكان فى هذه المبانى أنواع مختلفة من الحمامات ، والتمرينات البدنية ، والتسلية الذهنية ، فهى على الارجح دور تسهم بصورة رائعة فى توفير الراحة والحياة الطيبة • وكما أشرنا من قبل لم تكن الرياضة البدنية نمطا رومانيا خالصا • ومن ناحية أخرى طورت روما الألعاب الاستعراضية التى كان لها شعبية عريضة •

كانت هذه الألعاب ضروبا من التنافس ، يشترك فيها مع ذلك عدد محدود من المتبارين · وكانت جماهير المدن الرومانية تذهب اليها لتشبع ولعها بالمباريات التى كانت دموية فى الغالب ، ولكنهم لا يشتركون فيها ، بل يتابعونها بحماسة · والواقع أن المباريات الرياضية التى تقام فى الملاعب ذات المدرجات (السيرك ، والأمفيتياترو) كانت جزءا هاما من الحياة الرومانية ·

واشتد الولع بسباقات المركبات والخيول فى روما وفى العالم الرومانى ، وأصبح انتصار سائق المركبة رمزا لكل الانتصارات ، كما أصبح فى العصر المسيحى رمزا لانتصار الروح على الموت · ويفسر هذا الرمز تلك الصور التى تظهر بكثرة فى الفن المسيحى فى بضعة القرون الأولى ، التى نشهد فيها سائق المركبة الفائزة ممسكا بيده ورقة نخل ، وعلى رأسه اكليل من الغار · وثمة كتابة على كأس وجدت بالقرب من « لاجو ماجيورى » تذكر فى روعة رمز النصر العظيم الذى يمكن احرازه فى مباريات السيرك (الملعب الرومانى) · (ورق النخل والغار فى السيرك أخضر على الدوام حتى لا يكون ثمة تقصير فى تقدير الفائز) · وتتمثل دائما أربعة اسطبلات أو فرق فى الامبراطورية الرومانية ، بأربعة ألوان : الأبيض والأزرق والأخضر والأحمر · ويميز الاسطبلات ألوان الاردية التى يلبسها سائقو المركبات ، ولكل أسطبل أنصاره المتحمسون له · ونجد التقسيم الى أسطبلات فى كل مدينة · أما المركبات فانها تنتمى الى محترفين ذوى مجد أثيل · وثمة نقوش بارزة تصور معظم من اشتهر من سائقى المركبات ، فى حين تعدد الكتابات انتصاراتهم والثروات الهائلة التى أحرزوها · وكانت هذه الانتصارات تتقرر تبعا لعدد الخيول المشدودة الى المركبة (من حصانين الى سبعة) ، وكذا الأسلوب التقنى المستخدم أثناء السباق ، وأخيرا الفريق الذى تنتمى اليه المركبة المتسابقة · وعلى ذلك كان هذا الضرب من السباق هو الذى يحرز أكبر نجاح مع جماهير المتفرجين ، من بداية التاريخ القديم الى نهايته ، بسبب طبيعته الفخمة المثيرة · ومن سباق المركبات الذى وصفه هوميروس فى الكتاب الثالث والعشرين من الالياذة الى المجد المنقطع النظير الذى ناله سائقو المركبات الرومانية استمر هذا العرف متصلا غير متقطع · ومع ذلك أصبحت المباريات الاغريقية فى روما عرضا خالصا يثير حماسة الجماهير ويحملهم على المراهنة على نتيجة السباق ، ولكنه لا يسمح لهم بالاشتراك فيه ·

وقد يقال الشىء نفسه عن الألعاب الوحشية التى لم يعرفها الاغريق ، والتى جرت فى نوع جديد من البناء ، هو « الامفيتياترو » · وكانت مباريات « المجالدين » مقتبسة بالتأكيد من الاتروريين ، وكانت تمارس أصلا لأغراض جنائزية · وبالتدريج ازدادت شعبية هذه المباريات ، وأصبح الامفتياترو ، مع الحمامات ، أبرز المبانى فى الحياة الرومانية · وفى الأمفتياترو كان الرجال يقاتلون الرجال أو الحيوانات بالسلاح ، وكان المجالدون مجرمين محكوما عليهم ، أو أسرى حرب ، أو محترفين ، وينتمون الى مجموعات و « أسر » ينتمى كل منها الى مدرب ، يدرب المجالدين والمبارزين lanista · وكان تدريب هؤلاء المقاتلين يشدة وجدية ضرورة لابد منها ، لأنهم يعرضون حياتهم للخطر كل مرة يدخلون فيها حلبة الصراع · وكان المجالدون ، حسب الفئات التى ينتمون اليها ، يستخدمون أسلحة مختلفة ، دفاعية وهجومية · وكان على المقاتلين من الوزن الخفيف أن يعتمدوا غالبا على خفة حركتهم ، م ستخدمين الشباك والمطاردة ·

وهناك أيضا متسلحون تسليحا ثقيلا ، مثل المرميون (١) ، والسامنيت (٢) ، والتراسيين (٣) • وكان بعض المجـــالدين يقاتلون على المركبـــات ، ويســـمون وقد زاول الشرق الهيليني هذه المباريات الوحشية ، كما يتجلى في حوالى ثلاثمائة من النقوش والوثائق الأثرية عن المجالدين ، وجدت فى الأقاليم الشرقية من الامبراطورية•

حقيقة أنه حدث خلال الألعاب التى نظمت تكريما لباتروكلوس أن عرض قتال مسلح بين أجاز وديوميدس ، وأن هذا الضرب من القتال المسلح كان يمارس فى زمن ما • ومع ذلك فان الاغريق كانوا قد أبطلوه ، ولم يعودوا الى ممارسته حتى زمن متأخر كثيرا ، وتحت تأثير روما • وعلى أية حال فان المتعة التى يوفرها صـــراع المجالدين ضد الرجال والحيوان لا يمكن اعتبارها ذكرى مجيدة لليونان تحت حكم الرومان •

وبانتهاء العالم القديم ، وانتهاء التفسير المشوه الذى أعطى للمباريات الاغريقية اختفت الألعاب الرياضية من العالم الغربى قرونا طويلة ، ثم بدأت تظهر بالتدريج بعد العصور الوسطى • على أن الروح الاوليمبية لم تولد من جديد الا فى القرن التاســع عشر . وأقدمت بلاد العالم على احياء المباريات الاغريقية العظيمة • وفى عصرنا الحاضر تغلغلت الروح الرياضية فى نفوس النشء • وعلى الرغم من انتشار الاحتراف نرى أن المثل الأعلى الذى وصفه الفلاسفة القدامى قد اكتسب من جديد حياة ومعنى • ولا تملك الا أن نحيى حركة تنزع الى استرجاع مأثرة من أعظم مآثر اليونان ، وهى روح المنافسة الحرة والمتعة التى يستشعرها الانسان حين يناضل نضالا عادلا فى سبيل المجد ، فى ساحة « الاستديوم » ضد خصم يحاول بكل قوته أن يتغلب عليهم ، ولكنهم ليسوا مع ذلك أعداء له •

الكاتب : ريمون بلوخ

ولد عام ١٩١٤ • حصل على درجة الاجريجية فى علم النحو والصرف عام ١٩٣٨ • عضو المدرسة الفرنســية بروما ١٩٣٨ — ١٩٣٩ • مدير الدراسات بالمدرســة العملية للدراسات العليا منذ ١٩٤٩ • مدير أعمال التنقيب الأثرية للمدرسة الفرنسية بروما فى بولسينا بايطاليا من ســنة ١٩٤٦ ، وكازاليتشيو دى رينو من ١٩٦٠ • له عدة مقالات وكتب فى النقوش والآثار ، والتاريخ الدينى لايطاليا القديمة

المترجم : أحمد رضا

مدير الادارة العامة للشــؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتدب بمجلس الدولة (سابقا) • قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنــون المسرحية والقــانون والقصص والآثار •

---

(١) المرميون ، مجالدون رومانيون ، مسلحون بدروع ، وخوذات ، وسيوف : المترجم •

(٢) السامنيت : شعب ايطالى من جنس سابينى ، امتصته روما فى القرن الثالث قبل الميلاد : المترجم •

(٣) تراسيا : اقليم فى شرق أوروبا ، موزع بين اليونان وتركيا وبلغاريا : المترجم •



المقالات فى كلمات

المتاحف بمفهومها الحديث منشآت علمية ثقافية فنية ، قومية وعالمية ، ظهرت أول ما ظهرت بأوربا فى القرن السابع عشر ، ثم انتشرت وعمت بلاد العالم كلها ، وتنوعت حتى أصبح لكل فرع من فروع المعرفة متحف ،ولكل نشاط انسانى متطور متحف ، وأصبحت المتاحف مراكز للدرس والبحث والتثقف •

وظهر أخيرا فن يهتم بادارة المتاحف وتنظيمها وتنسيقها حتى تحقق الأهدف المرجوة منها ، ويعتمد ذلك على أصول علم النفس والاجتماع والتربية والبيئة وغيرها ، ويستعين بالوسائل والأساليب العلمية الحديثة فى العمارة والاضاءة والاتصال والاعلام •

وفى هذا المقال يعرض الكاتب النظريات الحديثة فى هذا الفن ،فن « المتاحف » ، والأسس التى تقوم عليها ، والوسائل التى تستخدمها ، والأهداف التى تتغياها ، والتنظيمات التى تستعين بها لتحقيق مآربها ، ويقدم لنا المقال نماذج من متاحف حديثة طبقت بنجاح هذه النظريات والأساليب ، فى بلجيكا ، وبولندة ، وفرنسا ، واسبانيا ، والولايات المتحدة وكندا ، ويولى الكاتب اهتماما خاصا بمهمة « مراكز الفنون » ، والوحدات المتحفية ، والفرق القائمة بتنسيق أنشطة المتاحف الدائمة والمؤقتة والمتنقلة ، كما يبسط بالشرح والتحليل مشروع المشاركة الجماهيرية فى الأنشطة

المتحفية،والفرق القائمة بتنسيق أنشطة المتاحف الدائمة والمؤقتة والمتنقلة وفك رموزها ، وتأهيل التلاميذ والطلاب للدراسات المتحفية العلمية والعملية أما فنون عرض المنجزات الحضارية في المتاحف فقد لقيت عناية من الكاتب بالشرح والتحليل النفسي الجماهيري ، وضرب الأمثلة بأنجح المتاحف الحديثة وبخاصة في الولايات المتحدة واسبانيا ، وأبان أن أهم ما يتعين تحقيقه في المتحف هو توفير المناخ الزماني والمكاني الذى يتيح للزائر الاتصال المادى والروحي بالمعروضات الأثرية والعلمية والفنية،دون أن يشعر ،وهو أمامها ، يتأملها ويفكر في كنهها ، بأنه حبيس المكان الذىهو فيه • بل يشعر في الوقت نفسه بأنه طليق ، متحرر من كل قيد ، يستمتع بما يشاهد ، وأنه في حاجة الى تكرار الزيارة ليستمتع ويستزيد من الاستفادة•

ولا يفوت الكاتب أن ينوه في خصوص فن « المتاحف » هذا والمشاركة الجماهيرية بأهمية الاستعانة باللغة العامية ، لغة الشعب الدارجة ، والحوار المفيد بين الوحدات المتحفية ، والأفراد الزائرين ، وتزويد المتاحف بوسائل الشرح السمعية والبصرية ، والكتابية ، والمكتبات ، وتكليف مراكز الفنون باستخدام تقنيات الصيانة والحراسة ،والعرض ، وتطوير طرق حفز وعى الجماهير ، وترغيبها في زيارة المتاحف •

« لا وجود للرمز ، الآن ، الا حين يشيع بين الناس » .

فردينان دو سوسير

ان اعادة التفكير في موضوع تنظيم المتاحف الذى انبثق فى حوار عام ١٩٦٨ قد أدى الى نتيجتين ايجابيتين • فاذ ثبت أن « فن المتاحف » لابد أن يتجاوز اهتماماته التخصصية الضيقة فقد أصبح هدفه المباشر دراسة شروط المشاركة الجماعية فى أعمالها • هذى هى النتيجة الاولى التى لا ينكرها أحد منذ الآن ، والتى تتمشى مع ارتقاء مفهوم الثقافة بالمعنى الذى أشار اليه ما يكل دوفرن ، اذ كتب : «ضياع الفن يشير الى عودة حضور •• حضور يمتد الى الادراك البدائى •• موضوع يتحد مع الشيء فى متعة فورية • »

وتحت ضغط الحاجات الشعبية التى لم تلق الى الآن الاهتمام الكافى يتعين ادخال العمل الفنى فى نطاق أوسع بكثير من نطاق علم يتخصص فى حفظ الاشياء ووقايتها • خطة عريضة جدا • لا تهدم بأية حال المكاسب السابقة ، فالتوسع بالاسهام الجماعى يزود أهداف « فن المتاحف » ببعد جديد يتعين عليه استكشافه • ومع ذلك يجرى هذا الاحياء أمام أنظارنا ، اذ يصبح مشروع فن المتاحف ، وهو يسعى لمسايرة الحياة اليومية الجارية ، المركز المنشط للمبادلات الرمزية •

وفى حين ينشر علم الاجتماع فكرة المجتمع باعتباره نظاما رمزيا كاملا فان العمل ذا الطبيعة الأثرية أو التاريخية أو الجمالية يشبه فى النهاية رمزا مشحونا بالدلالات اللفظية ، ومن ثم يصبح أداة جماعية متميزة للاتصالات الرمزية •

والممارسة المتحفية ، باعتبارها مركزا للمشاركة الجماعية ، تفيد فى تطوير وظيفة جديدة ، مضمونها حل الرموز المتعلقة بالموضوع الثقافى ، وهى تحتاج الى مجال مهيأ خصيصا لتيسير هذا العمل ، وهذه هى النتيجة الثانية التى انتهى اليها الحوار فى أساسه •

ومن ثم كان هذا التطور المزدوج للممارسة المتحفية ، التطور صوب مشاركة شعبية فى حل أكثر الرموز القبلية تعقدا ، والتطور نحو ابتكار ترتيبات مكانية تتيح هذه المشاركة • وعلى هذا يجب على « فن المتاحف » الحديث أن يطرح للتداول رموزا ، تحدد نوعية العلامات فيها نوع الدراسة والممارسة فى المستقبل ، وهذه العلامات هى بعض مظاهر قراءة المعانى واستبطانها ، وباختصار يمكن تمييز عقدة المشكلة المتحفية باستخدام وسائل الاتصال فى خدمة الغاية الرمزية •

ليس من المستغرب اذن أن تحدو نظرية الاتصال مجرى التفكير فى أهداف « فن المتاحف » المتفتح على المشاركة الاجتماعية • وفى رأينا أنه يمكن صياغة المشكلة كلها حسب هذه النظرية ، وعلى ذلك فان نظرية الاتصال هى التى نصادفها فى هذا الخصوص ، وقد زادها ثراء تفسير « جاكوبسن » اللغوى • ويمكن معرفة

السبب فى ذلك ، فجاكوبسن ، وهو يصف عملية نظم الشعر ، يفتح الطريق لعالم الرموز ودنيا الجمال اللذين يمكن اعتبارهما هدف مشروع فن المتاحف ذى المشاركة الجماعية الذى يجب ايجاد وسيلة لتحقيقه ٠

وأخيرا نجد ، باعادة توزيع مهام التحاقه على وظائف الاتصال الستة ، أن المعالجة التى نحاول ها هنا تحقيقها لا تشير الى أى من المهام التى اعتاد نظام « فن المتاحف » أن يحددها ، فهذه المعالجة تقوم على روابط جديدة تعززها المشـــاركة الجماعية ٠

لنعرض الآن بشىء من التفصيل المتتالية الرئيسية التى تحكم هذه الصفحات : وظائف الرسالة ، والتقنين ، والاستقبال ، والاتصال ، والاسناد ، والنشر ٠ ولا تنحصر هذه المتتالية تحت تسمة واحدة ، ولكنها تحاول أن تعدل مشروع المشاركة الجماعية تبعا لعناصر الاتصال الضرورية ، مقتفية أثر النموذج الذى زودتنا به نظرية الاتصال ٠

وعلى ذلك فان المشاكل المتعلقة بدراسة منجزات الحضارة ، من وثائق ، وأعمال فنية ، ومنتجات النشاط الانسانى ، وفك رموزها ، هى أساس موضوع فن المتاحف، وسوف نرى فى البداية أن نظرية الاتصال تعيد اليها أبعادها الاساسية خلال فكرة الرسالة ، معززة بهدف أسطاطيقى (جمالى) ــ كما رأى جاكوبسن ــ من اللحظة التى ننظر فيها الى الصفة الرمزية فى العلامة ٠

ورجل الشارع هو المدعو الآن للاشتراك فى تحقيق هذه الغاية ٠ ولكن رجل الشارع قد اعتاد المظهر الصافى البسيط للصورة ، لذلك فمن الضرورى اعـــادة تنسيق لغته المحدودة وتوجيهها بالتدريج نحو ادراك كنه الرموز ٠ وبهذه الطريقة يمتد مشروع المشاركة فى فن المتاحف بخطوات دقيقة حتى يشمل تقنينات جماعية ، وهذه مهمة معقدة تؤدى الى مشكلة شبه اجتماعية ، تزودنا فيها وظيفة « ما وراء اللغة » بالأداة المشحوذة النافعة ٠

وعلاوة على ذلك فان الثورة الثقافية لا تكمن فى ظهور الاتصالات الجماهيرية فقط ، وانما أيضا فى رغبة الافراد فى المشاركة فى النشاط الثقافى ٠ وســوف يواجه فن المتاحف هذه الحاجة الى الأصالة فى تفسير العلامات من خلال المشاركة ، طبقا لفكرة الاستقبال التى تعززها نظرية الاتصال اللغوى وتتضـمن معانيهـا السيكولوجية باسم « الوظيفة النزوعية » ٠

ولننظر الآن الى الجمهور وهو واقف أمام منتجات الحضارة ، وهى ليست تافهة بأية حال ، بل انها على العكس تستحق احتراما متزايدا ، وهى على مستويات شديدة التنوع ، يجرى عندها تبادل العلامات خلال اتصال تحدد ظلاله مقدمـــا الوظيفة « المظهرية » ٠

وأخيرا تنجم الابتكارات بدورها عن استجابة مدير مركز الفنون وفرقتـــه للعلامات التى تشكل وظيفتها التعبيرية أو العاطفية تحليلا أساسيا ، بذلك الأسلوب الشخصى الذى يصدر عن مفهوم للاتصال مصوغ حسب رابطة الشعر التى لاينضب لها معين ٠٠ كما نجد فى فكرة جاكوبسن ٠

تلك هى المراحل المتعاقبة لبحثنا هذا ، والتنظيمات التى تقابلها ، بحث قائم على أساس تخطيط اتصالى ، يمكن أن يصاغ على أساس رياضى • وفى تصورنا نظرية متحفية تتيح الاشتراك الجماعى فى نشاطها ، ومرسومة ، ان لم يكن على أساس علمى تام فعلى الأقل على أساس عقلانى فى كل من جوانبها التطبيقية • ولم يزل ابداء الرغبة فى المشاركة الجماعية – مهما كانت المشروعات منوعة وسخية – عملا يمكن للتفكير السليم المنطقى أن يتوسع فيه •

كلمة أخيرة فى منهاجنا هذا : اننا نعتبر أن الفضل فى الابتكارات المتحفية التى أشرنا اليها خلال بحثنا هذا انما يرجع الىفرق الخبراء البارعين الذين يضطلعون بها ، وهم يدعمون هذه المعالجة النظرية بنشاطهم المتأنى ، المستنير ، المستنبط ، الذى يسعدنا أن نعرضه على قرائنا ، مهما كانت صلته بموضوع بحثنا •

مجال للقراءة وحل الرموز (الوظيفة الجمالية)

تقوم هذه الخطة المتحفية على رسالة واضحة ، فهناك أشياء تتطلب مكانا وزمانا خاصين لاكتشاف ما تمثله وترمز اليه – عن طريق الملاحظة والاستبطان ، ولاتاحة المشاركة بالتأمل – أشياء يشعر الانسان أمامها « أنه المالك لتطور طبيعى» كما يقول سينجلر • هذه الاشياء تحتاج بالضرورة الى حيز مكانى يتيح التأمل من أجل فك الرموز ، وهذا نشاط عقلى له قيمته • مثل هذه الاشياء موجودة بلا شك ، فالحياة الاجتماعية تتميز بابتكار العلامات وتفسيرها • وتتميز نوعيتها بهذا الابتكار وهذا التفسير فقط ، وبهذا أيضا تنبع الثقافة – باعتبارها مجال ابتكار العلامات وتفسيرها – من سياسة التحرر الاجتماعى ، وأكثر من ذلك من ممارسة هذا التحرر

نضرب مثلا لذلك : التصوير بالزيت • فالتصوير بالزيت اختراع أوربى غربى ، وأسلوب تعبيرى أصيل ، يرجع الى بضعة قرون قليلة ، ويتطلب لا العناية اللازمة لحفظ الصورة فقط ، وانما يستلزم أيضا أدق وسائل المعالجة • والصورة الزيتية توقظ أحلامنا ، وتسترجع فى الذاكرة أخطر المغامرات ، وتغذى التأمل • وهى أخيرا تعادل – فى عالم الادراك البصرى وبصورة مبهمة « موسيقى الفرقة » الغربية على حد تعبير سينجلر • والتصوير الزيتى الغربى ، شأنه شأن رباعية بيتهوفن ، يحتاج الى حيز مكانى ، فترة داخلية ، يتجلى خلالها • فلوحة بروجيل « سقوط ايكاروس » فى تنسيق حديث لها بمتحف « الفن القديم » قد حظيت بهذه الصيانة المكانية والزمانية ، فعلى احدى الحوائط الفسيحة بالقاعة المخصصة لهذا المصور علقت هذه اللوحة وحدها •

ويتطلب الاستخدام الشعبى لمثل هذا الحيز المكانى والزمانى الذى تتغذى به خبراتنا وتتعمق فى الحياة الناشطة فترة تأهيلية • وعلى هذا فان ممارسة فن تنسيق المتاحف تتطلب بوجه خاص تسهيل هذا المطلب ، وخلق الظروف التى تتيح هذه الممارسة ، ودراستها دراسة علمية •

وفن العرض هو الموضوع الخاص بالدراسة التى يقدمها معهد تعليمى عال بوارسو • والحقيقة أن العرض يشكل ، فى نطاق منهاج للثقافة الشعبية ، الأداة الأولى للتأهيل ، ان لم يكن للمشاركة فى منجزات الحضارة •

في البداية تستخدم لغة عامة الشعب (وظيفة ما وراء اللغة)

في البداية يتحدث مركز الفن الى الجمهور العريض بلغته الخاصة ، ويستخدم قواعد رؤية ألفت الصور المنتجة صناعيا • وسوف يجد رجل الشارع ، عند استقباله ، والتحدث اليه باللغة التي اكتسبها واعتادها ، « ساحة متعددة الوسائل» حسب عبارة هنري فان لير الذي كتب في هذا يقول : « ما هو الحاضر ؟ انه الابتكارات الناشئة عن البيئة الحاضرة،وعن وسائل الانتاج الحالية ، وهي : الطباعة على الحرير ، والتصوير الفوتوغرافي ، والسوبر ٨ ، والفيديو الخفيف الوزن ؛ والكشافات ، ومنضدة مهندس الصوت ، والسينما ، والماجنيتو سكوب (مكشاف المغناطيسية) ، والدائرة الانتقائية ، والمنظار الفوتوغرافي ، الخ • هذا هو المفهوم الذي لم يزل يحكم انشاء الأجهزة في « بوبور » بباريس •

واذ يربط الجمهور العريض على هذا الوجه بحاضر ذي آفاق متسعة فانه « يتسلى » بالمعنى الذي يقصده « بسكال » بهذه الكلمة ، ولكن ليس كل التسلية ، فهو اذ يفتن بدلالة العمل الفني توقظه معاينة أدق « للأشياء المعروضة » من اللعبة النرجسية المستمرة التي يؤديها الانتاج الآلي للصور • وتشكل « الساحة المتعددة الوسائل » في هذه اللحظة مجرد وسيط يملك عمليات تخلق فرصة للاختراع وانتاج علامات ورموز هي الغاية الحقيقية لفن تنسيق المتاحف •

هذه الوظيفة ، مقترنة بعادات اجتماعية ، هي المتوقعة من المشاهدات الفردية وحفلات الكوكتيل ، والبلاغات الصحفية ، والعلاقات العامة ، والدعاية لنشر المعلومات على جمهور غير مكترث ، ثم دعوة هذا الجمهور لمشاهدة الأعمال المعروضة، واكتساب بعض الخبرات •

واللغة العامية تجذب دائما انتباه مدير مركز الفن ، وتدعوه للتفسير ، وهي ظاهرة ايمائية تمثيلية ، وأنماط مستحدثة تنشر صلة ، وحساسية ، وتلقائية • اللغة العامية تجذب انتباه الجمهور العريض ، وتنشر أساطيره اليومية ، ومن ثم يجب تعلم مفردات هذه اللغة • وثمة بيداجوجيا (علم أصول التدريس) بسيطة تحفز التعلم عن طريق المحادثة ، والمشاركة « دون تورط » ، لأن نمط الحياة الشائع، فيما وراء استخدامه كمؤشر اجتماعي ، انما هو رمز شائع • أما فننا ، فن تنسيق المتاحف ، فانه على العكس من ذلك يستهدف المشاركة في استنباط الرموز ، وهو التعبير الباطني لنتاج ابتكاري •

وهكذا تقام الآن المعارض المتنقلة بمعرفة مراكز الفنون في الغالب ، على أساس الحوار الذي يجري فعلا مع الجمهور العريض • وليس معنى ذلك مسايرة تطور الأفكار والاهتمامات الحديثة الشائعة ، وانما تعزيز مضامينها الجمالية والأخلاقية والفلسفية بتأثير العلاقات والتباينات والتحولات ، وأخيرا عرض تلك السمة البطولية في الحياة العصرية التي كان بودلير أول من أشار اليها •

المشاركة الجماعية ، الحضرية والاقليمية (الوظيفة النزوعية)

وهكذا فعن طريق المشاركة الفعالة ، سواء بفك الرموز أو استبطانها ، تتجنب ساحة العرض تماثل العلامات وتشتتها ، أى تتجنب القوالب الثابتة العقيمة ، والعادات الشائعة المتكررة .

نكرر القول ان هذه المشاركة يجب أن تكون موضوعا لتقويم مستمر . وقد وضعت ادارة المتاحف صيغات معروفة ، نذكر فيما يلى بعضها :

فثمة قسم تربوى ملحق بفريق تنسيق المتاحف ، يتولى بصفة مستمرة متابعة الخطط والمناهج الدراسية بمختلف مدارس المدينة أو المنطقة ، فيما يتعلق بموضوعات مركز الفنون . ويحاط المعلمون علما ، فرادى ، بصفة منتظمة ، بكل ما يمكنهم استخدامه من هذه المجموعة بالنسبة للموضوعات التى يتولون تدريسها . وعندما تقوم الجماعة المدرسية بزيارة المتحف فانها تفعل ذلك فى اطار من البحث والاستعلام والاهتمام الشخصى المتزايد . ولقد شهدنا مثل هذا القسم (التربوى) وهو يعمل فى « متحف برشلونة الاثنولوجى » . كان سلوك الأطفال أثناء الزيارة جادا ، وثيق الصلة بموضوع الزيارة ، كاشفا عن جو سعيد يتبدى فيه أثر الاعداد السابق فى الفصل . ولا حاجة الى القول بأن مكتبة المتحف مفتوحة لصغار الباحثين . بل ان هذه المكتبة تؤدى مهمتها على أحسن وجه . ويتسع مجال نشاط هذا القسم (التربوى) باستمرار ، فالاضطلاع بمثل هذا المنهج يتيح الفرصة لتنظيم أعمال الورش ، والمحاضرات ، ولقاءات المدرسين ، ومختلف شعب سكان المدينة الراشدين والمجموعات المهنية ، والمستخدمين ، والعمال ، والاتحادات ، وجماعات أوقات الفراغ ، والأنشطة الثقافية ، الخ .

غير أن عنصر المشاركة يتيح مزيدا من الأنشطة المتعلقة بادارة المتاحف نذكر من بينها دعوة الجمهور العريض للاسهام فى عمليات التنقيب من الآثار ، والرحلات الأثرية التى ينظمها مركز الفنون .

عندئذ يتطلب الأمر تشكيل فرق من المتطوعين الذين يلقون تأهيلا نظريا وعمليا بارشاد الوحدة المتحفية . ويطبق هذا المبدأ فى دير « الدون » بسانت ايدزبالد ببلجيكا . وهذه الفرق دولية ، وتجمع طلبة وأفرادا من الراشدين من جميع أنحاء العالم . أما موقع أعمال الحفر فانه شبيه بالمتحف . معنى ذلك أنه فى أثناء العطلات تنتاب الوحدة المتحفية موجة عامة نشيطة من الاهتمامات والتفاعلات التى تنتقل الى الزائر القادم ، تجتذبه وتحتجزه . فمتحف دير الدون يستقبل كل عام أكثر من مئة وخمسين ألف زائر ، أى أكثر مما يستقبله أى متحف بلجيكى آخر .

وفى الوقت الذى يرى فيه البعض نوعا من التناقض بين المهام الخاصة بصيانة المتاحف والمهام الخاصة بتطويرها نعتقد أننا اكتشفنا من جهة أخرى حلا وسطا يتمثل فى محاولات المشاركة الجماهيرية وهناك حلول أخرى أكثر طموحا . ونحن هنا نفكر من وجهة نظر سياسية ثقافية فى اهتمام مركز الفنون بتلك الأنشطة المكرسة لفهم الطبيعة وصيانتها . ونشير فى هذا الصدد بنوع خاص الى اقتراح قدمه كلود ليفى شتراوس ، يربط به مركز الفنون والوحدة « المتحفية » بالحركات التى تتغيا تجديد الأحياء القديمة أو حمايتها ، وأنشطة تلك « المنشآت البيولوجية

أو الأنثروبولوجية الصغيرة » ، والمتنزهـات والحظائر العامة التى سوف تحيط بالمنطقة التى تخلم المدينة الحديثة الكبيرة ٠

وثمة مثال ــ ولو أنه « يوطوبى » ، ورغم معقوليته ــ لوحظ وهو يطبق فى متنزه بيالوفييزا القومى ببولندة ٠ فهناك وحدة متحفية تضم قسما لدراسة البيئة ومركزا للسباحة والصيد ٠ وتعمل هذه المجموعة بروح المشاركة ، وتحصل على نتائج ايجابية فالسائح يعيش فى مناخ من الفضول العلمى والجمالى حسب ميوله ، ويستطيع الشخص الواسع الاطلاع أثناء وجوده فى المنشأة أن يتخفف من عمله دون أن يهمله كل الاهمال ٠ والصياد الذى لا ينفك يقتنص الحيوان يعطى فكرة عن التكوين البيئى الذى يحمى هوايته ، حتى يفهمه ويراعيه ٠

والأمر الأكثر غرابة بالنسبة للجمهور الأوربى هو أسلوب المشاركة الفعال النموذجى الشائع فى القطاع المتحفى بالولايات المتحدة وكندا ٠ ففى كل سنة تستقبل متاحف الولايات المتحدة بضعة ملايين من الزوار ، وبين ١٩٦٥ و ١٩٧٦ أنشئت هناك ثلاثمئة متحف ، كما تقول الاحصاءات الرسمية ٠ والأغلبية العظمى من هذه المنشآت ثمرة التمويل الفردى ٠ ولا شك أن الاعفاءات الضريبية تفسر جزئيا هذا النمو ،فالكثير من هذه المنشآت لا تكاد تهتم بشىء خلاف الفولكلور ٠ ويمكن أن نستخلص عبرة من هذه الظاهرة ، فعلى المتاحف الاوربية ، أسوة بالمتاحف الأمريكية ، أن تشرك الجمهور العريض فى مشاكلها الادارية ، وكذا فى مشاكل تقنيات الصيانة المتحفية الواقعية ٠ وهذا شكل آخر من أشكال المشاركة التى لن تقابل بعدم المبالاة اذا عولجت بذكاء ٠ ومتحف بيكاسو ، ومنشأة ميرو ، وكلاهما فى برشلونه ، وكذا منشأة « ميغت » فى سنت بول دوفنس ، كلها من استثمارات الأفراد والجماعات ، وهى ناجحة نجاحا حقيقيا ٠ ويمكن فى هذا الخصوص أن نأخذ فى اعتبارنا العوامل الثقافية والسلوكية التى تفسر هذه الظاهرة فى الولايات المتحدة وكندا ٠ ففى صميم التحول الحضرى فى أمريكا الشمالية أصبح القطاع المتحفى هو المرجع الأساسى للمشاركة فى منجزات الحضارة بالنسبة للأفراد الذين قد يضيعون ــ بدون هذه المنجزات ــ فى الجماهير الحاشدة المجهولة الهوية ، ويضيعون الى الأبد فى السيل الدافق من وسائل الاتصال الجماهيرية ٠

وليس من شك فى أن مدن أوربا أقل موضوعية أو تجردا من مدن الولايات المتحدة والسياحة فيها ليست متروكة للاستهلاك وحده ٠ ولكن هذه المزية سوف تتناقص بانتشار مجتمع المستهلكين ٠ وتميل الوحدة المتحفية الى أن تصبح مركزا لتفهم مشاكل البيئة تفهما نقديا ، وتكون هى المركز المحتمل لتجميع المعلومات والاستفسارات والدراسات ، ان لم تشمل كذلك الأعمال المتعلقة بالمشاكل الثقافية والحضرية والاقليمية الخاصة بالجماعة التى تخدمها هذه الوحدة ، ومديرو مراكز الفنون مدعوون عند اللزوم ، بمقتضى ترابط الخطط ، لمساندة الجماعات القائمة بحماية البيئة ، وتشجيع قادتها ، وشرح الخطوات التى تتخذ لصيانة نوعية الحياة ٠ وفى مقدورهم أيضا أن يفعلوا ما هو أحسن من ذلك : أن يستعيروا أماكن للقاءات والاجتماعات ، وييسروا الحصول على المعلومات من مصادرها الاصلية ، ويشجعوا لقاءات العلماء لاجراء البحوث العاجلة ٠

يمكن تطبيق كل هذا فى أوربا ٠ أما بالنسبة للبلاد النامية فان لهذه المهام

أهمية ملحة جدا • وفوق ذلك فان أمامنا ، فى عصرنا الحاضر ، آخر فرصة لدراسة المجتمعات البدائية فى بيئتها الحضارية الأصلية • انها مهام ذات طبيعة نوعية عاجلة تتطلب دراسة ذات أهمية قصوى بالنسبة للأنثروبولوجيا •

معالجة ، وخطة بصرية

(وظيفة مظهرية)

تضطلع الفرقة المتحفية اذن بمهمة المساعدة والتيسير فيما يتعلق بشؤون العرض • ولم تعد متعلقات المتحف ، كما نفهمها الآن ، مرتبطة بأمر حراستها فقط ، وانما تتصل أيضا بقدرتها على حفز الطاقات التفسيرية لدى الجماعات الحضرية التى تشعر فرقة المتحف بأنها مرتبطة بها على طريق نشاطها •

لقد أشرنا مرارا الى كلمة « تنظيم المتاحف » ، ونعتقد أنه فى مقدورنا الآن أن نميز وظيفة خاصة بها : جعل المجال المتحفى مركزا للاتصالات الخاصة بتفاعل رمزى متناسق • ان عرائس الشعر تجسد القدرات العقلية فى أوجها ، ومن الصواب أن تكون المساحة المخصصة لأعمال من هذا القبيل مضمارا تمارس فيه القدرات الحسية والفكرية بحماسة وميل الى مراعاة الدقة فى العمل •

ومتحف أوليمبيا الجديد الذى افتتح فى صيف ١٩٧٢ قائم بصورة واضحة على أساس هذه الخطة • فثمة ساتر من أشجار الغار والصنوبر يحجب المتحف من موقف السيارات ، وهو ساحة فسيحة فضاء •• ويستقبل الزائر فى فناء مساحته بين خمسين ومئة متر من الممرات التى تقوم على جوانبها عمد رفيعة تحمل ظلة من الخراسانة • ويمتد هذا الممر بزوايا قائمة حتى يصل الى ساحة مرصوفة ببلاطات حجرية • وتنمو نباتات خضراء بين الحجارة ، وترتفع أشجار السرو بأشكالها القاتمة فى أجمات فى الحيز المحجوب • وبهذه الصورة ينتقل الزائر دون أن يشعر من تلهيته المعتادة فى يوم عطلته الى داخل اطار من التأمل الفكرى • أما مواد البناء فانها متينة : خراسانة مبيضة ، ورخام ، وصخر بركانى • وكل جزء من المبنى مصمم ليؤدى وظيفة خاصة ، فهو يستقبل الزوار ، أو يصون أو يعرض بعض الأعمال الهامة التى تضفى على الحياة بهجة • ويتسم الاثر الناتج من ذلك بالوضوح والبساطة • ويشد انتباه الزائر سمة فضائية نوعية ، وتذبل من مخيلته صور الأشياء التى تلهيه ، وتستيقظ فيه الحساسيات • ونظمت المبانى التى تأوى المجموعة تبعا لوظيفتها ، وأعدت المساحات المكشوفة بنسب منوعة ، مع حساب درجات الاضاءة والسماع • أما المعروضات فانها مرتبة بتصميمات منوعة ، تبعا لتخطيط بصرى معين ، وحسب كل قاعة • وأما الفضاء المنظور الذى تتبدى من خلاله الأشياء فانه يتطلب نوعا من الاختيار • والدعامات التى تحمل المعروضات وتواجه عيون النظارة اما شفافة ، من زجاج أو مرايا أو نيلون ، أو اطار من السلك والصلب ، أو قد تعرض على الأنظار فى غير خجل ، من خشب غير مصقول ، أو حجر خشن ، أو حديد ويبرز الشىء المعروض ، بحيث يتحول الى شىء خالد •

وهنا يبدو الشىء المعروض ، الذى أبدعته يد الانسان ، من تراكوتا (طين نضيج) أو برونز ، أو رخام ، فى أصالته ، مادة مشغولة بايماءة ، مصبوبة بارادة ، مقدمة

لسائر البشر . وهكذا نعود من طوافنا فنتعرف على التحفة الفنية ، على المغامرة الخلاقة التى انطلق بها الانسان الى الكون منذ عهد سحيق . ويعلن العمل الفنى عن نفسه كتعبير ورمز ، ويجب أن يكون مفهوما بقدر الامكان . ولم يعد الأمر كما كان فى قاعة العرض بالقصور عملا مشهورا يراد تزيينه ، أو كما فى المتحف القومى مجموعة تحف يراد حفظها . ولكنه أصبح طابعا ، أو دلالة ، أو لحظة فى نشاط الانسان يراد من خلالها استرجاع خبراتنا فى الحياة الدنيا ، وفى ظروف الانسان وقدرته على الابداع . وهكذا فان حساسيتنا وذكاءنا تستحثهما مهمة تفسيرية تتضمن انسانيتنا كلها .

مرة ثانية نقول ان الفضاء ، والنسق ، والمنصات الشفافة الخفيفة بقدر الامكان ، تعبر كلها عن هذه الاغراض وتعمل على تحقيقها ، وعندما يتحكم « التصميم » فى المساحة المتحفية فانه يتجلى فى أبدع انجازاته ، فهو هنا فى خدمة الرموز الصافية التى نريد بها أشياء تعمل بصورة رمزية ، وليست الا وسائط للتعبير عن الخيال التمثيلى أو النشاط الرمزى . وعندما يتركز الفكر بامعان شديد فى الوثائق والمحفوظات والأشياء القديمة تصبح هذه الاشياء بؤرة للحواس المنبثقة ، والادراك المتيقظ ، وبالتالى الخبرة التى تصاحب طاقات المرء وطبيعته .

وبهذه الروح عرضت مجموعة الفن الاتروري فى فيلاجوليا بروما . ويا لها من عملية دقيقة ممحصة . فأثاث المتحف كله يتكون من حجرات زجاجية شفافة وصغيرة . أما المنصات فهى مصنوعة من أنابيب رفيعة من الصلب ، تزيد عن طابع العرض الطبيعى غير المصطنع . ويبرز النحت الاتروري حادا وواضحا ، بخطوط كفافية واحدة ، يرافقنا من غرفة الى أخرى . وثمة تغيير بسيط ، يتردد ولكنه لا ينقطع ، يشق طريقه خلال فضاء القصر النبيل .

أما « فن المتاحف » فى منطقة البحر المتوسط فانه امزودة بامكانيات ممتازة للتنسيقات الضوئية الطبيعية ، التى تفضل الاضاءة الصناعية . ويتبدى مثال لذلك فى تصميم منشأة ميرو ببرشلونه الذى وضعه المهندس المعمارى خوزيه لويس سرت . ويضم هذا المبنى الذى افتتح للجمهور فى عام ١٩٧٤ الكثير من المجموعات . ويدخل الضوء خلال فتحات بين العمد ، ويتوزع على أماكن العرض المكشوفة دون أن يقع مباشرة على اللوحات أو على الزوار . وفى موضع آخر يتاح للزائر أن يلقى نظرة محيطة عامة على النباتات الخضر خارج الفيلا ، والمنظر الطبيعى للمدينة ، خلال مجموعة من النوافذ المتسعة التى تفتح على فناء متوسط وعلى الحدائق المحيطة بالمبنى وهنا تنتج الشفافية لا من أثاث المتحف وحده ، كما فى فيلا جوليا ، وانما من الفكرة المعمارية نفسها . فالجدران الفاصلة المصنوعة من الخرسانة الخشنة السطح متصلة بعضها ببعض اتصالا متينا ، ومع ذلك لا يشعر الزائر عندما يدخل المتحف بأنه حبيس به ، وانما يشعر بأنه ما زال على صلة بالمدينة ، وبالخضرة اليانعة الجميلة فى متنزه مونتجويك . أما أماكن العرض فانها مفصولة بأبنية حجرية مناسبة للغرض وبترتيب دقيق حتى ليبدو مسار الطواف داخل المتحف كأنه قد صمم من غير حواجز وكأنه شارع عريض . فهنا نظام يقوم على عناصر معيارية بسيطة — أنواع مختلفة من متوازيات السطوح — يتيح اجراء تكوينات كثيرة ومنوعة ، قصارى القول أنها تتكون من مفردات بسيطة مستخدمة فى « أجرومية » معقدة ، تخلق فى كل لحظة

من لحظات التجوال شعورا بالحرية ، يشيع فى النفس غبطة وراحة • والزائر حين يمعن النظر والفكر فى المعروضات انما يتبع ميوله وخياله •

والغاية من منشأة جوان ميرو أن تكون « مركزا لدراسة الفن المعاصر » ، وهى أيضا نموذج سهل ومناسب للمعارض المتنقلة والحفلات الموسيقية ، والدراما التجريبية •• تلك هى فوائد الترتيبات الفضائية التى يتيسر للمهندس المعمارى أن يبدعها •

ولم تهمل وظائف الحفظ والصيانة بالمتحف • والى جانب أمكنة العرض يرتفع برج ثمانى الأضلاع مزود من قاعدته حتى الطابق الثانى ،على التوالى ، بقاعة للسينما وقاعة للمطالعة ، ومكاتب الادارة ، والمخازن ، وقاعة للاجتماعات ، ومكتبة معدة بنوع خاص كمكان للدرس والعمل.وقاعةلطيفة للاستراحةوالانتظار متصلة بالحدائق والهواء الطلق عن طريق شرفة مزججة •

وهكذا فمن خلال تحسين الظروف التى ندنو فيها من العمل الفنى نشهد تطور عملية اتصال تنمو فكرتها المرنة ، على غرار ما يحدث فى الحياة نفسها ، عنصرا عنصرا ، فى تناسب ، مع ازدياد مشاركة المنتفع •

الأبعاد الاجتماعية التاريخية لمنجزات الحضارة
(الوظيفة المرجعية)

تحفظ الصلات التى تربط المعروضات بالحياة التاريخية والاجتماعية والثقافية فى أماكن منعزلة حتى لا تضعف تأثير اللحظة التى يظهر فيها الشكل الأصلى الصافى وحتى لا تلغى البدائى على فهـم رمزه • وتتشكل الخلفيات التعليمية من لوحات تفسيرية ، ووثائق فوتوغرافية ، مزودة بوسائل بسيطة تيسر الاستفادة منها • نجد مثالا لذلك فى متحف « الحرف والتقاليد » الفرنسى بغابة بولونيا بباريس،فثمة أكشاك مزودة بأجهزة سمعية بصرية تقدم شرحا اجتماعيا تاريخيا للمعروضات التى شهدها الزائر عند مروره فى العديد من المجازات الضيقة بين واجهات العرض • وبهذه الطريقة يبقى الادراك الجمالى الفورى وفهم العناصر المـادية للشىء المعروض سليمين لا يشوبهما أى معوق فكرى فى لحظة الاكتشاف أمام واجهات العرض ، ثم تقدم القرائن التاريخية الثقافية فى نهاية الزيارة •

وقد بنيت قاعات العرض فى هذا المتحف على الحافة الخارجية لغابة بولونيا ، دون أن يكون لها اتصال بالغابة نفسها • وفى رأينا أن الرغبة فى تقديم الأعمال الفنية كرموز يطلب الى الزائر حلها ، واستبعاد سائر الأغراض من الزيارة ، أمر مبالغ فيه • وليس من شك فى أن الفضاء المتحفى لمتحف « الحرف والتقاليد » الفرنسى سوف يعد بحيث يقدم رموزا للفرجة والتفهم والدراسة فى خاصيتها النوعية ، ومن ثم يتعين استبعاد خطوط الرؤية من كل ما من شأنه أن يلهيها ويشتتها • غير أن الاستسلام على هذا النحو لهذه الغاية انما يؤدى الى ضياع رموز المشاركة الحضرية ، الرموز المتعلقة بجذورها الاقليمية،والتنوعات الدقيقة فى الضوء الطبيعى ،والاستسلام للاضاءة الصناعية ، والضيق الذى تسببه الرتابة التى تنتج على هذا النحو ، وحبس النفس فى مجال عار من الخيال • لم الحرمان من مناظر غابة بولونيا ؟ عندما تقع أشعة الشمس على صفحة مياه السين ، تنعكس ومضات من الضوء على نوافذ القاعة

الكبرى بمحتف اللوفر ، أليس من الخطأ صد هذه الومضات بحجة تحسين رؤية اللوحات ؟ ومن الضرورى اعتراض التفاعل والتداخل (فى نفس الزائر) بنوع من الحركة المطمئنة والتنوع غير المحسوس وسط درجات النشوة المتغيرة التى تخلقها الأعمال المعروضة التى يهمنا التعرف عليها فى عصرنا الحاضر • وعلى هذا يجب أن يتاح لنا تعيين الهدف « لتنسيق متحفى » يدور حول الوظائف الاتصالية الست فى تنظيم مثل هذا التفاعل ، ويتيح هذا الهدف تجنب الاسلوب المبالغ فيه ، وذلك بالتعويض عن وظيفة بوظيفة أخرى ، واتاحة المجال لبعض التعديلات •

الحيوية المتحفية
(الوظيفة العاطفية)

وظيفة النشر هى أساسا من اختصاص مدير مركز الفنون الآن ، وأمين المتحف سابقا • وكما أن المجموعة تحتاج الى منظم مهمته تنسيق مختلف الأنشطة التى يتولاها الاعضاء فان أنشطة مركز الفنون يجب ان تنسق بفكرة قيادية ، ما دامت هى مركز اتصال الرموز • هذى هى الوظيفه الوحيدة لتبادل الرموز • فاذا كان هناك أى ضعف فى هده الفكرة القياديه فان الجهاز المتحفى سوف يقل نشاطه خلال ضغوط بيئة تسيطر عليها النزعة الآلية والاستهلاكية ، وضروب الاشباع الشرطية التى تصاحبها ، وسوف يحرم الجمهور العريض من فرصة المشاركة بالمعانى فى تراثه الفنى ، ويجب تدارك هذا الخطر قبل وقوعه •

وغنى عن البيان أن الأعمال الفنية ، وهى خلفية الرموز التى تعرض للدراسة العامة ، يجب العناية بحفظها • غير أن المدير « المتحفى » سوف يضطلع بمهمةاضافية وذلك بأن يعيد دواما تقدير الظروف التى يشاهد فيها الجمهور المعروضات • وعلى المدير أن يحسن دواما طرق حفز وعى الجماهير ، وعليه أن يوفق بين حواره واقتراحاته بشأن الجماهير وبين الحاجات والامكانيات لدى المجتمع الثقافى المكلف بخدمته •

وعلى ذلك فان الانتقادات التى وجهت الى فرانك لويد رايت بشأن انشائه متحف جوجنهايم بنيويورك أصبحت غير ذات موضوع • فساحات العرض فى هذا المتحف تتيح عرض خمسئة لوحة فقط من بين كمية مخزونة من الأعمال الفنية تقدر بحوالى أربعة آلاف عمل •

ولكن من ذا الذى يعجز عن رؤية ثراء الأعمال المختارة ، وفائدة الجدال والتفاعل المتجدد الذى يتيح هذا النظام لأمين المتحف أن يستخلصه . كما يتيحه أيضا لجمهور مستمتع ، فى عروض متعاقبة ، كأنها مباريات جديدة ، الأمر الذى يشجع الجمهور على تكرار الزيارات ؟

هذا هو أيضا الاتجاه الذى تتخذه المعارض المؤقتة ، وهى اليوم مجال تخصص مراكز الفنون • ولعل أهم ما فى هذه الأنشطة هو وضع الفريق المتحفى وجمهوره موضع الاختبار عن طريق الحوار ، والعمل فى كل الظروف على ابراز الاهتمام والطلب والفهم الذى يشارك فيه الجمهور بالفعل • ولقد أصبح الجمهور قادرا على الاقتراح بالأعمال التى أبدعتها العبقرية الانسانية ، وذلك فى حدود حساسيته وذكائه •

خاتمة

ان نبذ المتحف ، وأقصد النبذ التام ، كما قال في ذلك ماياكوفسكي « يجب حرق المتاحف » ، ليس الا تعبيرا عن نزعة عامة ، مرهونة بالمشاركة الجماعية ،ولكنها مجردة من الاتصال الحى الذى تتلاقى فيه مع الغاية الفنية • غير أن الاتصـــال ، والمواجهة العامة ، والبساطة البدائية ، انما هى مجرد كلمات وأحداث سطحية اذا لم تنتج خلال الحوار مشاركة ضرورية ، واذا لم تنجم عن اتصال يتم فيه تبـــادل الرموز عن طريق الاستبطان •

ان الأثر الفورى القوى لا يستنفد أهمية منجزات الحضارة ، وحتى أولئك الذين يستجيبون مباشرة للرغبة فى مواجهة مجردة (للمعروضات) ، وعرض التماثيل فى الخلاء ، ومعمار يتمشى مع انحناءات الحيز المكانى وتقوساته ، والدراما المأساوية وسط طقوس التضحية ، والمباريات العامة ، هؤلاء يحتاجون الى زمان ومكان منسقين تبعا لمقتضيات الاتصال الصحيح ، وذلك لتعزيز عملية نقل الرموز • ان الجماعة البشرية لتجد فى الرموز القبلية جذورها البدائية ، وقد انقشعت غيوم النسيان التى كانت تغشاها •

الكاتب : أذموند رادار

أستاذ فى المعهد العالى للهندسة المعمارية بسانت لوك ، • وله مقالات عديدة فى عديد من المجلات الفنية والتاريخية البلجيكية •

المترجم : أحمد رضا

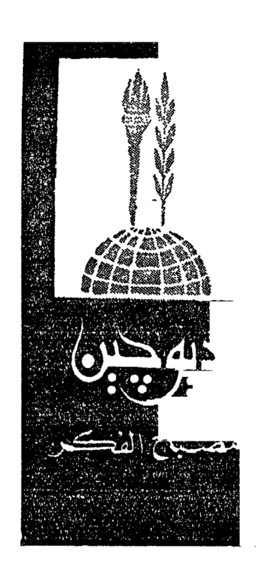
مدير الادارة العامة للشـؤون القـانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتدب بمجلس الدولة (سابقا) • قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنـون المسرحية والقـانون والقصص والآثار •

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
* رجــال من الحجارة فى المنطقة القطبية بكندا بقلم : روجر كيلوا	The Stone Men of the Canadian Arctic by Roger Caillois	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* مقــال عن الأســاطير السياسية الأســاطير الفوضوية للثورة بقلم : أندريه ريزلر	An Essay on Political Myths : Anarchist Myths of Revolt by André Reszler	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* الألعاب الرياضية فى العالم القديم بقلم : ريمون بلوخ	Sport in the Ancient World by Raymond Bloch	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦
* مراكز الفن ومشــاركة الجماهير بقلم : ادموند رادار	Art Centers and Participation by Edmund Radar	العدد ٩٤ صيف ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

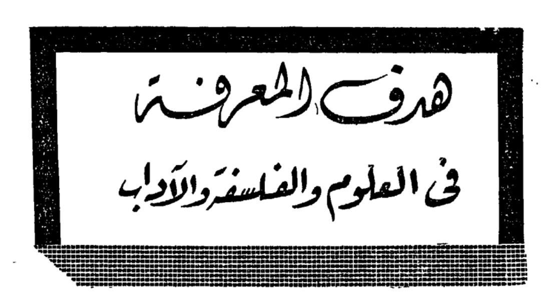
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٣٨٥



١٠ نوفمبر سنة ١٩٧٧
١٠ تشرين الثانى سنة ١٩٧٧
٢٨ ذو القعدة سنة ١٣٩٧ هـ

العدد التاسع والثلاثون ـ السنة الحادية عشرة

محتويات العدد



هدف المعرفة
فى العلوم والفلسفة والآداب

يرى كثير من المثقفين ان الفلسفة لا تزال مرتبطة بأبحاث مدرسة فينا التى تسيطر على تطور النقد العلمى فى القرن العشرين . ويؤخذ من نظرية الواقعية أن الآراء والمقترحات المكتوبة بلغة علمية هى وحدها التى قد تنطوى على معان حقيقية .

وقبل نشوب الحرب العالمية بقليل اتجه تيار الفكر الفلسفى الرئيسى الى ايجابية أكثر اعتدالا من قبل . وقد عرفت هذه الايجابية باسم ((التجريبية المنطقية)) . وقد بدأت من فينا أول حركة خلاف فى الرأى بشأن الايجابية أو الواقعية وذلك نتيجة لنشر كتاب ألفه كارل بوبر بعنوان ((منطق الاكتشاف العلمى .

ومن مهام العلماء انهم يقترحون ، ولكن التجارب قد تخالف اقتراحاتهم او نظرياتهم ، ويؤدى فشل هذه المقترحات والنظريات الى نبذها كلية . وما من عالم يستطيع أن يدعى ان نظريته سليمة بدون اختبار يبقى على الصالح وينبذ الطالح . وللاخفاق نفسه فائدة تذكر ولا تنكر ، وهى ابعاد ما لا يصلح واستئناف البحث عن الصالح . ولذلك يستفيد العالم من اخفاقه كما يستفيد من نجاحه . ويقول بوران تاريخ العلوم زاخر بالنظريات الزائفة ، ولكنها على الرغم من ذلك مقبرة من النظريات ، لأن الرفض لا يجردها من السمة العلمية . ولقد اسفرت نظرية نيوتن للجاذبية عن المثل الكلاسيكى لهذا التطوير ، ولكنها تخلت

الكاتب : هارولد براون

مهندس مدنى . حصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٧٠ ؛ يقوم حاليا بتدريس الفلسفة فى جامعة الينوا ، بالولايات المتحدة الأمريكية

المترجم : عبد الحليم كساب

صحفى قديم . له مؤلفات عديدة فى الرواية والقصة

عن مكانها لنظرية النسبية التى أوجدها أنشتين . ولكن هذا لا يعنى ان نظرية نيوتن قد اصبحت بسبب هذا الاخفاق معرضة للتجريد من وظيفتها كنظرية علمية ، كما لا يعنى ان نيوتن ولا بلاس وغيرهما من العلماء قد فقدوا مكانتهم العلمية العالية . وليس من المستبعد ان تفقد نظرية النسبية مكانتها لتحل محلها نظرية أخرى ، ولكن النسبية لن تفقد بذلك صفتها كنظرية علمية . ونحن لا ننكر أن نظرية نيوتن لا تزال الى اليوم تحتفظ بفائدتها ،وهى مفيدة لأنها تدع مجالا واسعا للاحتمالات فى كثير من المجالات . ومن الجدير بالذكر أن قطر دائرة كوكب الزهرة يتغير ٤٠ مرة أى أكثر مما كشفت عنه الملاحظة ، كما يتغير قطر كوكب المريخ ستين مرة .. وهناك مشكلات لم يستطع كوبرنيك حلها ، فحلها جاليليو بطريقة لم يتوقعها كوبرنيك .

ولم يحدث قط ان اى نظرية قد رفضت رفضا نهائيا بعد البرهنة على انها زائفة ، وذلك لأن اجراء المزيد من البحث قد يؤدى الى اثبات سلامتها من الشوائب . ولا يجوز التخلى عن اية نظرية من قبل العثور على نظرية أخرى تصلح لأن تحل محلها .

يرى كثير من المثقفين انه لا جدال فى أن فلسفة العلوم لا تزال مرتبطة بأبحاث مدرسة فينا التى تسيطر على تطور النقد العلمى فى قرننا هذا العشرين. ويرون أيضا ان نظرية التجربة والملاحظة ما هى الا نظرية المغزى أو المعنى المشهورة التى تقول بأن معنى الشىء أو مغزاه يتوقف على نتيجة اختباره ، وان كل ما لا يتم

تحليله وما لا يتحقق بتجربته معرفة مدى قيمته يجب اعتبـــاره عديم القيمة والمعنى وهكذا نجـد الواقعية بهذه الصورة محاولة لتكوين فلسفة علميـة • ويؤخـــذ من نظرية الواقعية أن الآراء والمقترحات المكتوبة بلغة علمية هى وحدها التى تنطوى على معنى حقيقى • أما كل ما عداها فان قيمته لا تعـــدو ان تكون قيمة عاجزة عن اظهار الحقيقة • وتؤيد الواقعية هذه الفكرة فى حدود المعرفة العلميـــة التى تعتبر نظريتها من النظريات الضيقة نسبيا • وهى حدود بلغت من الضيق حدا جعـــل المدافعين عنها يخاطرون بادراج الجزء الأكبر من الفيزيقا فى مجال غير المعقول ، وذلك لأن عددا من عناصر الفيزيقا يتمتع بقيمة علمية تعفيها من الاختبار (١) •

وتواجه النظرية الواقعية او الايجابية معضلة من المعضلات المنطقية فهى من ناحية تلك نظرية المعرفة المحتـوية على مجموعة من المقترحات المتعلقة بطراز أو نوع الأيضـــاحات والشروح التى تقرر المعانى اللغوية • وهى من ناحية أخـرى تتمتع بمجال ممتاز من مجالات التجـارب التى نحرص على استخدامها لدعم آرائهـــا ، وذلك فضـــلا عما تقدمه من شروح وايضـــاحات ...ولكن ثمة تناقض قائم بين القضيتين من شـأنه ان يفرض على النظرية الواقعية ان تختار بين أمور ثلاثة هى رفض معانى اللغة العلمية برمتها ثم تعديل فلســفتها تعديلا كليا أو جزئيا • أما الأمر الثالث التوفيق بين القضيتين مؤكدة بذلك ان الخـلاف خلاف ظاهرى لا قيمة له ولا وزن • ولقـــد أختـــار بعض الايجابيين الأمر الثالث • وقالوا ان المقترحات العالية التى يقدمها العلم ليست مقترحات حقيقية بالمعنى الشـــائع ولكنها قواعد لأسلوب علمى فقط لا صلة لها بالمعنى الايجـابى ومتطلباته العســيرة • بيد ان معظم الايجابيين آثروا ادخال تعديلات يسيرة على نظريتهم الخاصة بالمعنى كان من شانها تخفيف قواعد التمحيص والاختبار حتى اصبحت مثل قواعد الطريقة التجريبية ، وحلت التجربة تدريجيا محل المنطق الصـــارم فى البحث عن سلامة النظريات أو زيفها • وما من أحد قد اختار الطريق الثالث الذى لا يعترف بوجود اية محتويات علمية فى المقترحات العالية المعلنة باللغة العلمية رغم احتمال حصـولها على عـــدد من المؤيدين • ومن الناحية العلمية لم تشهد الايجابية فى مجال موقفها من المعارف العلمية سوى مقترحات ايجابية بشأن حالة معينة من حالات العلم ، وهى مقترحات عرضـــة على الدوام للمراجعة واعادة النظر فيها على ضـــوء النقد أو الاختبار العلمى السليم •

وقبل نشـــوب الحرب العالمية الثانية بقليل تحول التيـــار الرئيسى للفـــكر الفلسفى بشـــأن المعرفة العلمية الى ايجابية أكثر اعتدالا بقليل من ذى قبل وقد « عرف باســـم التجريبية المنطقية » ومن اجل فهم معنى هذا الاسم وهدفه فهما أفضل يجب الاستعانة بأساليب عديدة للبحث منها اسلوبان افتراضيان يتقدمان على غيرهما فى هذا الشـــأن ، واولهما هو ان المعـــرفة العلمية تعتمد على نتائج التجـارب المحسوسة أى أن التجـارب تسفر عن نتـــائج تؤيد النظريات أو ترفضها وتمتاز المعرفة فى الوقت نفســه بأنها منبع النظريات ومصـــدرها •• أما الأساس الثـانى فهو يرشدنا الى وظيفة الفلسفة وهى أولا اخضاع العلم للتحليل المنطقى •

---

(١) انظر الحاشية ص ٥ فى الأصل •

ويقتضى الأمر ان يكون للتدليل والبرهان منطق واضح سليم ، وان يظهر بالتفصيل الدور الذى تؤديه التجربة فى ابراز مغزى الادراك حتى فى مستوى استخدام الفيزيقا الحديثة له . (واظهاره ايضا فى حالة الاستغناء عنه) . كما ينبغى تحليل التطورات العلمية المنطقية التى تعتبر أساسية مثل التوضيحات والتنبؤات . ويعنى تأييد هذه الطريقة التجريبية المنطقية العمل لحل هذه المشكلة والاستعانة على حلها بوسائل المنطق الرمزى ونظرتى الاحتمالات والمعرفة المستمدة من التجارب التقليدية . ولقد عالجت فى موضوع اخر (٢) المحاولات العديدة التى أجريت لحلها ويكفى أن اشير الى انه لم يكتب لها النجاح حتى الآن ولكن نخبة من العلماء والفلاسفة مازالوا يحاولون العثور على الحل المنشود .

ولقد بدأت من فيينا اول حركة انشقاق أو خلاف فى الرأى بشأن الايجابيات وذلك نتيجة لنشر كتات ألفه كارل بوبر بعنوان«منطق الاكتشاف العلمى » (٣). ولقد ابقى بوبر على مشاركته الايجابيين من انصار المدرسة القديمة فى بعض النقاط ، ولكنه تميز برفضه نظرية المعنى التى انشئت من أجل الايجابية على اسس التمحيص والمراجعة . ويرجع رفضه هذا الى أمرين ، احدهما انه رفض اولا الرأى القائل بأن نظرية المعنى نظرية اساسية للفلسفة ، وقال انه اذا كان هناك فارق بين العلم وسائر التعاليم الاخرى فأن هذا الفارق لايعنى انه علامة للتمييز بين المعقول وغير المعقول فى الكلام . وقال ايضا ان لغة علم من وراء الطبيعة ليست لغة علمية ولكنها رغم ذلك لا تقل عن غيرها معنى ومغزى حتى لفائدة العلم نفسه الذى كثيرا ما كان هذا المغزى مصدرا جوهريا للايحاء اليه ومستودعا للافكار . ولقد كان علم الذرة منذ عهد قريب نسبيا لا يزيد على كونه نظرية من نظريات ماوراء الطبيعة ، ومع ذلك فانه كان ذا أثر حاسم فعال ومفيد غالبا فى تطوير الفكر العلمى وما هذا الا مثل من الامثال فى هذا المجال . ويرفض بوبر ايضا الفكرة القائلة بامكانية توكيد النظريات العلمية . ولكن يجب علينا اولا ازالة ماحدث من بعض سوء التفاهم ، وذلك بالتنبيه الى ان ما يقوله الايجابيون من انه من الممكن اختبار النظريات فأنهم يعنون بهذا القول انه يمكن بالتجربة أثبات صلاحيتها او انكارها . ولكن بوبر يرى انه اذا امكن بالتجربة انكار صلاحية النظريات فانه لايمكن اثباتها بالملاحظة أو التجربة والاختبار . ويقول ان كل مراجعة تجريبية تنطوى على استدلال أى على استنتاج أشياء محددة من أشياء عامة . أما هيوم فيرى انه لا قيمة منطقية لهذا الاستدلال . ومن جهة أخرى فأنه ما من برهان عقلى وسليم منطقيا لايسمح بالانتقال من معاينة حالة ما واقعية فى مجال الظاهرات الملحوظ الى الاستدلال على اقتراح عالمى يمكن اعتباره صحيحا الى حد ما .. وعلى اى حال اذا كان الافتراض الذى نحن بصدده محتويا على نص بتوقيع حدوث ظاهرة ما فى حالة تجمع شروط معينة أو توقع عدم حدوثها ، فان التفكير الاستنتاجي يسمح عندئذ باثبات خطأ الافتراض وزيفه . ويبدو البحث العلمى فى هذه الحالة ونتيجة لتطور الأمور بعيدا عن الصواب ، فالعلماء يقترحون ، ولكن التجارب قد تسفر عما

---

(٢) كتاب جديد تحت الطبع بعنوان : فلسفة العلم الجديدة .

(٣) منطق الاكتشاف العلمى : تاليف كارل بوبر ، وقدم له ج. مونود ، وترجمه قسن روتر وديفو - مايو ١٩٧٣ .

بخالف اقتراحاتهم او نظرياتهم ، وبعبارة افضل يحاولون تعزيز نظرياتهم ونجاحها في التجربه بعد التغلب على الصعوبات وتخطى العقبات ، ويحق لهم التمسك بها والابقاء عليها طالما استطاعوا تعزيزها ولكن هذا كله لايكفى لاعتبارها سليمة تماما من الشوائب ، اذ يكفى لنبذها نلية سقوطها فى الاختبار . والواقع انه ما من عالم يستطيع الأدعاء أن نظريته سليمة بدون اختبار . ولا ريب ان للاخفاق نفسه فائدة تذكر ولا تنكر ، وهى ابعاد مالا يصلح واستئناف البحث عن الصالح الذى تقره التجارب وتدعمه .. ومن ثم يستفيد العالم من اخفاقه كما يستفيد من نجاحه .

وانها لصورة أخرى لتاريخ التطور العلمى تبدو لنا اذا أخذنا بوجهة نظر بوبر بدلا من وجهة نظر الأيجابيين ، وذلك على الرغم من انه حق ان الايجابيين قدموا الينا قليلا من كتاباتهم عن تاريخ العلوم . وتوضح لنا نظريتهم عن المعرفه رأيهم فى هذا التاريخ . ففى ضوء الأبحاث العلمية تتعرض النظريات للرفض او التاييد . ونقدم النظريات المؤيدة شيئا فشيئا • وبازدياد البراهين المؤيدة لها تتوافر المعلومات الوثيقة التى تتكون منها جملة المعلومات العلمية الحالية ، وهى ما يرجع أصله أو بدايته الى كوبرنك • وعلى العكس من ذلك يقول بوبر أن تاريخ العلوم ملىء بالنظريات الزائفة وهى رغم هذا معتبرة نظريات علميه لان الصفة المميزة لها امكان تعرضها للرفض أو القبول بعد تجربتها • ولكن رفضها لا يجردها من الصفة « العلمية » • ولابد من الاشارة الى أهمية الفارق بين ما هو حقيقى « وما هو » علمى • ولا يزال هدف العلم العثور على النظريات السليمة • ولكن لدينا من الوسائل مايثبت ان النظريات السلبية تنطوى على شىء من الحقيقة ، أو ما يحدد مدى ابتعادها عن الحقيقة واقترابها منها •• وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نحاول الكشف عن العيوب ، واحلال نظريات سليمة محل النظريات الزائفة التى رفضتها التجربة • ومن جهة أخرى نقاس خصوبة النظرية الجديدة بما يجد من نتائج متوقعة لتجارب ناجحة . ولقد أسفرت نظرية نيوتن للجذابة عن المثل الكلاسيكى لهذا التطور ، وهى النظرية التى تخلت عن مكانها لنظرية النسبية العامة التى أوجدها انشتاين بعد نتائج القياسات الدقيقة للانحراف عن المسار الطبيعى للضوء تحت مفعول مجال جاذبية الشمس • ويرجع سبب هذا التخلى الى ان النظرية الميكانيكية الكلاسيكية أوحت بتوقع نتيجة مختلفة جد الاختلاف عن نتيجة حساب انشتاين، ولكن الملاحظات أيدت التوقعات المستمدة من نظرية النسبية ورفضت توقعات ميكانيكية نيوتن . ومع ذلك فأن هذا لا يعنى ان الميكانيكا الكلاسيكية أصبحت تتعرض بسبب هذا الاخفاق الى التجريد من وظيفتها كنظرية علمية ، كما انه لا يعنى أيضا أن نيوتن ولابلاس ولاجرانج وغيرهم قد فقدوا مكانتهم العلمية العالية وليس من المستبعد أن تفقد نظرية النسبية العامة مكانتها لتحل محلها نظرية أخرى لم تخطر بعد على ذهن أحد ، ولكن « النسبية » لم تفقد بذلك صفتها كنظرية علمية • ونحن لا ننكر أن ميكانيكية نيوتن لا تزال الى اليوم تحتفظ بفائدتها ، ولكنها مفيدة لأنها تدع وسعا للتقريبات أو الاحتمالات فى عدد كبير من المجالات ، وذلك على الرغم من انها قد تبرر حساباتها بأسباب سيئة أحيانا •

ولدينا هنا حالة مرشدة من حالات الاستنتاجات السليمة التى أمكن

الوصول انيها بالبرهان العقلى الاستنتاجى ، وهى مع ذلك عرضة لبرهنة زائفة . والواقع أنها حالة من الحالات التى يعرفها علم المنطق جيد المعرفة .. وفى وسعنا أن تقول الى أى مدى نستطيع الوثوق بنظرية ما من النظريات ، كما نستطيع أن نذكر بالتفصيل اسباب النتائج المقبولة فى ظروف معينة (٤) .

والراجح أن التمييز الذى أقامه بوبر بين « العلم » و « الحقيقة » هو أكثر التطورات تورية فى دراسته وأبحاثه . وذلك لأن الادعاء منذ عهد أرسطو على الأقل بانه من الممكن أن يكون الرأى علميا وزائفا فى آن واحد كان يعتبر على الدوام متناقضا ، ولكن ينبغى ألا نتأثر أكثر من اللازم بهذه الملاحظة ، لأن بوبر وإن كان قد قلب طريقتنا الخاصة برؤية المعرفة فانه لم يستطع تغيير عاداتنا اللغوية الا قليلا . والواقع ان تطور المعرفة لا يحدث بطريقة أخرى ابدا ، كما انه من المعروف مشاهدة « متناقضات فى الصيغ » كالتى نراها لدى كوبرنك الذى اعتبر الشمس نجما ، أو لدى فرويد فى رأى له بشأن العقل الباطن .. وسواء تعلق الأمر بالعلم أو الفلسفة فان كل طريقة جديدة ، من طرق الرؤية لا تجد فى اللغة القديمة ما يناسبها . ولكن هذا لا يعنى أنها لا تجد وسيلة فى اللغة التقليدية للتعبير بعد تعديل العادات . وقد يكون التغيير جذريا كالذى حدث فى ثورة كوبرنك بحيث أصبح مألوفا ما كان بالأمس غير مألوف .

ولكن رأى بوبر فى العلم يثير بعض المصاعد الخطيرة التى بلغت خطورتها حدا رأينا معه منذ عشرين عاما صورة جديدة للمعرفة العلمية . ولقد بقيت نظرية بوبر لنفصل بين « العلم » و « الحقيقة » قائمة . كما بقيت متهمة أيضا . وقد يزداد الفارق وضوحا بتحويل الأنظار عن الصورة المنطقية لمشكلة تمحيص النظريات العلمية . ثم تركيزها على الوضع التاريخى لتطور البحث ، وذلك لأن هذا هو المحك أو حجر الزاوية لكل فلسفة علمية وكل نظرية من نظريات المعرفة ..

ولقد أشرت فيما تقدم الى تجربة هامة اتاحت الاختبار بين الميكانيكا الكلاسيكية والنسبية العامة بفضل القاسات الدقيقة لانحراف الضوء عن مساره الطبيعى تحت تأثير جاذبية الشمس . واذا أخذنا برأى بوبر فان مثلا مضادا من هذا النوع يكفى للتغلب على هذه النظرية . ولكن اذا رجعنا الى التاريخ وجدنا أن هذه ليست المرة الأولى التى تسفر فيها التجربة عن تكذيبه كهذا بشأن الميكانيكا الكلاسيكية ، اذ كان من الممكن الاحتجاج بعدد من المستكشفات كأمثلة مضادة . ومن المعروف منذ القرن التاسع عشر ان مدارى كوكب عطارد وكوكب اورانوس لا يتمشيان مع نظرية نيوتن وان تاريخ كل من الكوكبين يختلف عن الآخر . وفيما يتعلق بالكوكب اورانوس لم يرفض الفلكيون نظرية نيوتن ، بل استعانوا بها فى البحث عن تفسير للتباعد الملحوظ بين المدار المتوقع وفقا للحساب وبين المدار الحقيقى . ولقد أخبرنا نيوتن أن كل كوكب مزود بقوة اجتذاب يجب أن يحسب لها حساب لتحديد مدار الكواكب الأخرى فى مجال جاذبية الشمس ..

---

(٤) هذا من شأنه ان يدع الباب مفتوحا لنظريات أرسطو وغيره ، وكذلك لأنواع شتى من علم الكيمياء واجهت النقد والاستهجان ، وهى نظريات تحتفظ بصفتها العلمية كما ذكرنا فيماتقدم من الكلام .

وبدلا من اعتبار اورانوس كوكبا استثنائيا يقتضى وضعه الرجـــوع الى النظرية العامة يمكن الافتراض ان نظرية نيوتن لا تزال حقيقية ، واعتبار ما يلاحظ من ظواهر غير طبيعية انما هو صادر من كوكب آخر فنفترض وجـوده الى أن يتأيد هذا الوجود بالملاحظات ... وهذا هو بالضبط ما فعله آدمز وليفرييه ، اذ أعتمدا على الانحرافات بين المدار الحقيقى والمدار المرسوم بالحساب فنجحا فى تقدير وزن الكوكب وقيـــاس المدار الذى اكتشفه نيوتن ، وتوصـــلا بذلك الى تأييد ميكانيكية نيوتن تأييدا باهرا . ومن الواضح أن رفض هذه الميكانيكية لمجرد أنـه يبدو انها رسمت مدارا زائفا للكوكب اورانوس لابد من اعتباره خطأ لا مبرر له ، ولكن ما من قاعدة علمية أو منطقية كان يمكنها التأكيد انهما لم يخطئا .

وسنرى بصورة أوضح ما توصل اليه هذان العالمان ، وذلك عندما نقـــارن بين هذا المثال وما حدث لنيوتن . ولقد استوحى ليفرييه هذه النظرية نفسها فى حساب كتلة ومدار كوكب آخر افترض وجوده وسماه « بركان » ، وذلك لمعرفة نتيجة قياس كوكب عطارد وتقدير كتلته . ولكن هذا الكوكب لم يكن لســـوء الحظ موجودا آنذاك . وكان ذلك سببا فى اخفاق الميكانيكا الكلاسيكية حيـــال المصاعب المتولدة من مدار الكوكب المذكور والذى كان خليقـا أن يؤدى الى التعرف على ما من شأنه العودة الى نظرية نيوتن برمتهـا .. ولكن هذه المعاينة ما كانت ممكنة الا بعد تحديد المدار الصحيح على أسس جديدة مستمدة من نظرية النسبية العامة . ويحسن أن نضيف انه اعتمادا على هـــذه الأسس الجديدة ، وتطبيقا لنفس التكنيك على دراســة الاضطرابات المعاينة فى مدار الكوكب نيتيون ، استطاع الفلكيون اكتشاف الكوكب بلوتو ن، وذلك على الرغم من انه قد أصبح من المعروف الآن أن كتلة هذا الكوكب غير كافية لتفسير أسباب الاضطرابات التى دلتهم الى وجوده . ومن المفيد ان نلاحظ أيضا فى ختام الحديث عن هذه النقطة أن هـــذه المشـكلات ما كانت لتتواجد الا لأن الباحثين يعتمدون على نظـرية نيوتن لدراســة الظواهر الســماوية . واذا كنا لا نملك أية نظـرية تسمح لنا بالتنبؤ بمسلك الكواكب فاننا لن تواجه أى مشكلة نتيجة لمسلك قد يبدو لنا منها .

واذا وافقنا على رأى بوبر القائل بأن رفض النظرية العلمية لا يدخـل فى الموضوع الا قواعد المنطق الاستنتاجى . ولكن المنطق والتجربة لا يكفيان لحملنا على التخلى عن نظرية من النظريات فى الوقت المناسب أو قبل فوات الوقت (٥) .

ولا يتطلب الأمر الا القليل من المهارة من جانب علماء النظريات لاظهـــار أن المثل المضاد ليس فى الواقع مثلا مضادا اراد هؤلاء العلماء انقاذ نظرياتهم به بدلا من انقاذ المظاهر الثانوية . وكذلك اذا اراد عالم منهم الحصول على تأييـد قوى لنظريته كالذى حصل عليه نيوتن .. وانه لمن المعروف ان تاريخ علم الفـلك عامر بأمثلة من هذا النوع ..

ومن الجدير بالذكر انه لما أعلن كوبرنك نظريته عن حركة الأرض جـاءت

---

(٥) من المراجع الهامة كتاب ألفه توماس روهن بعنوان : « الثورات العلمية » . وقد اصـدرت جامعة شيكاغو الطبعة الثانية منه عام ١٩٧٠ . كما نشرته دار فلامريون فى باريس فى ذلك العام أيضا.

هذه النظرية مخالفة لكل ما أسفرت عنه التجارب من نتائج باهرة فى القرن السادس عشر . وكان أهم ما أمكن معارضته به انه لا وجود لأية زاوية يمكن رؤيتها فى الأرض ، وهى زاوية تتكون بسبب دوران الأرض حول الشمس سنويا. ومن الجدير بالذكر ان هذا الوضع الذى يستعين بالملاحظة المباشرة التى أسقطت نظرية أرسطارك فى العصور القديمة . ومن جهة أخرى تقول نظرية كوبرنك ان كوكب الزهرة يمر بمراحل كتلك التى يمر بها القمر . وكان كوبرنك أول من عرف انه من المستحيل رصدها .. ويبدو ان قطر دائرة الزهرة يتغير اربعين مرة أى اكثر مما كشفت عنه الملاحظة ، كما يتغير قطر كوكب المريخ ستين مرة .

وأفضل ما يوصف به ظهور خطأ النظريات بعد اختبارها بالملاحظة فى ذلك العصر هو ما قاله جاليليو حينما أعرب عن اعجابه بالحكم النادر الذى صدر عن أولئك الذين اعتبروه صادقا (٦) .. ويعرب جاليلو هنا عن رأيه كعالم مفكر ومتعمق فى نظريته التى حسب حسابا لما قد تثيره من مشكلات استعد لحلها .. ومن العلماء المبارزين عدا جاليليو لفيف نذكر منهم كوبرنك وكبلر وآدمز وليفربيه . ولقد ناضل بعضهم فى سبيل الحفاظ على نظرياتهم الجديدة ، بينما دافع الآخرون عن نظريات قديمة ليس من المستبعد ان تحل محلها نظريات أخرى .. ولكن لابد من الاشارة هنا الى ما يتعلق بالدفاع عن الرأى فقط ، وانما يتعلق أيضا بما هو اكثر من ذلك أى بالاعتراف بالمصاعب التى قد يثيرها افتراض من الافتراضات ، وبالعزم الصادق على اتخاذ كل ما يمكن اتخاذه للقضاء على العقبات التى تعترض الافتراض . ومن الجدير بالذكر ان مشكلات لم يستطع كوبرنك حلها قد حلها جاليلو بطريقه لم يتوقعها كوبرنك .. ومن بين هذه المشكلات تقلبات قطر الدائرة فى كوكبى المريخ والزهرة ولم ينجح جاليلو فى قياس زوايا الكواكب بواسطة منظار جديد كان من أهم المخترعات فى عهده .

ومن أجل تحقيق النجاح فى قياس زوايا الكواكب ورؤيتها من سطح الكرة الأرضية لا يكفى الأخذ بحركة الأرض حول الشمس ، اذ يجب أيضا .. الا تكون المسافة بين الشمس وأقرب النجوم منها مسافة تجعل من الممكن رصد الزاوية رصدا مباشرا أو ملاحظتها ملاحظة مباشرة ، وبدون الاستعانة بأدوات معقدة جدا ، وذلك لأن انفراج الزاوية يتوقف مداه على مدى المسافة المذكورة . ولقد لاحظ ارسطارك بدون استخدام اى منظار عدم وجود اية زاوية بادية للعيان . ولكنه نفض ذلك الاعتراض الذى واجهته به التجارب ، وذلك بافتراض ان المسافة وحدها أى مسافة النجوم هى التى يتعلق بها الأمر وان ابتعاد النجوم لم يلق الاهتمام والتقدير الكافيين ، كما ان عدم وجود الزوايا أو تواريها عن الأنظار لا ينقض نظريته أى نظرية أرسطارك . ولقد رد عليه لفيف من العلماء المعاصرين له ردا ما كان بوبر يأتى بأفضل منه ، اذ قالوا أن ارسطارك قد اتى بنظرية اضافية ليدعم بها قضيته ،وكان هدفه الجوهرى انقاذ نظرية له سابقة اتضح ضعفها حتى نفتها التجربة . واضافوا أن محاولته لانقاذ نظريته من النقض لا تمت بصلة الى العلم . ولقد حدثت حادثة مماثلة فى مجال علم المنطق حين دافع كوبرنك عن

(٦) مو المراجع كتاب بعنوان « جاليلو ـ حوار عن نظامى العالم الرئيسيين » . وقد أعدته مطبعة جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٧ .

نظرية حركة الأرض . واخطأ المدافعون عنه خطأ فاحشا بمحاولتهم اعادة تقدير أبعاد النجوم وعندئذ أنجز تجربة تصويرية أعتقد أنه سيستطيع بمساعدة المناظير المكبرة رصد زوايا النجوم مهما تكن أحجامها من الصغر وقله بوضوح . ولكنه لم يحاول قط اجراء هذه التجربة . ولو كان قد أجراها لما أتت له بجديد أو بشيء ذي قيمة . وكان لابد من الانتظار حتى عام ١٨٣٨ وحتى الملاحظات التي قام بها بيسل وبرهنت على وجود هذه الزوايا . وهذا يعنى أن حركة الأرض قد اعترف الفاكيون طوال أكثر من قرن بأنها قاعدة صحيحة ، وقالوا ان عدم ظهور زوايا النجوم والأجرام السماوية أحيانا لا يتعارض مع ذلك الاعتراف ، ويمكن اعتباره منشطا للأبحاث ومشجعها على المضى فيها .

أما الطريقة التي يقترح بوبر اتخاذها فهى طريقة لا يمكن تنفيذها ، وذلك لأنها تطلب من التجربة أن تقرر بوضوح وبصفة نهائية لا جدال فيها ما اذا كانت النظرية زائفة أم لا . ولكن ما من شيء يسمح بتقدير ما اذا كان هذا الشذوذ أو ذاك الذى لا يتوافق مع النظرية يشكل مثلا مضادا حقيقيا . وهكذا نجد أمامنا ثلاث حالات هى باختصار :

١ ــ من المحتمل أن لا تتعارض الملاحظة مع النظرية اذا كان الغرض منها البحث المتعمق داخل النظرية وهى بذلك أى الملاحظة قد تستطيع آخر المطاف ازالة هذا التعارض .

٢ ــ قد تتعرض الملاحظات للرفض نتيجة لتقدم علم الملاحظات .

٣ ــ تعتبر النظرية التي ترفضها مجموعة من الملاحظات نظرية مركبة ، وقد يبدو انه ليس ثمة وسيلة لمعرفة بوضوح ما هو الجزء الذى يجب طرحه والاستغناء عنه كلية (٧) . ولقد حفزت اعتبارات من هذا النوع عددا من الفلاسفة ومؤرخى العلوم الى اقتراح نموذج ثالث من المعرفة العلمية (٨) تحدث عنه باختصار فيما يلى :

فأقول أولا أن الباحثين يعملون فى اطار محدد صفة نظرية تقليدية ، وأن كل ملاحظة تتعلق بهذا الاطار أى اطار الفكرة يكون من شأنها اتاحة الفرصة لاستكشاف المشكلات لا رفض أو نقض النظريات .. فالنظرية هى التى تقود الباحث وترشده الى المشكلات التى تستحق الاختبار والفحص والتمحيص ، ولكنها لا تدفعه الى نقض النظريات . والواقع ان النظريات هى التى ترشد الباحثين ، وذلك بتعريفهم بالمشكلات التى تستحق الاختبار وكيف يجب تفسير الملاحظات التى أمكن الحصول عليها ، وما هى الحالات التى تثير المشكلات وما هى الحلول المناسبة لها . وفضلا عن ذلك فان نقطة بداية البحث قد لا تصدر عن اعتبارات صادقة ، ولكن هذا لا يعنى انها مجردة من كل أساس واعتبار . ولم

---

(٧) من المراجع المفيدة كتاب بعنوان « النظرية الفيزيقية » تأليف بيير دوهم ، وصدرت طبعته الثانية عام ١٩١٤ . وترجم الى الانجليزية . وهناك مرجع آخر يعرف فى الولايات المتحدة باسم « نظرية دوهم كوين » .

(٨) الممثلون الرئيسيون السبعة لهذا الاتجاه هم : بول فيراياند ، هانسون ، وايرولا هارس ، وتوماس كوهن ، وايمر لاكاتوس ، وميخائيل بولانى ، وستيفن تولين .. ولكن آراءهم لا تتفق تماما مع الرأى المذكور هنا فى أعلى الصفحة .

يحدث قط ان أى نظرية قد تعرضت للرفض رفضا باتا ونهائيا بعد البرهنة على أنها زائفة ، وذلك لان اجراء المزيد من البحث قد يؤدى الى اثبات سلامتها من الشوائب ولكن اذا واجهت أية نظرية من النظريات عددا معينا من المشكلات التى لا يمكن حلها يطرحها الباحثون عندئذ ويستبدلون بها نظرية جديدة وذلك على الرغم من انه لم يثبت انها زائفة .. ويحدث الانتقال من نظرية الى أخرى لأن عددا من الباحثين يرون ان الوقت قد حان لتحقيق التغيير ، ويقولون أنهم توصلوا الى ايجاد قاعدة جديدة للبحث تستهوى عددا كافيا من زملائهم . ولا يفوتنا ان نلاحظ هنا كما لاحظنا بشأن مدار الكوكب عطارد أنه لا يجوز التخلى عن أية نظرية اساسية قبل أن تكون نظرية أخرى صالحة تماما لأن تحل محلها ، لأنه لا جدوى من أى بحث من الأبحاث ما لم يسترشد بنظرية من النظريات المفروض سلامتها .

وهنا قد يسأل سائل هل يترتب على هذا الراى تغيير أساسى ؟ .. فردى على هذا السؤال هو نعم . ولكن بشرط الا يتعلق الأمر بمجموعة من النتائج العلمية ، وانما يعمل ويسترشد بالنظريات بلا انقطاع . وليست هذه الطريقة أى طريقة رؤية المعرفة العلمية خالية من مشكلات عديدة . واود هنا ، اعتبار واحدة منها يبدو لى انها مهمة بوجه خاص .

فأقول اننا رأينا الدور الأساسى تؤديه النظريات فى اختيار ما يقرر الباحث ملاحظته ، وفى طريقة تفسير اللاحظات التى يحصل عليها . ويؤدى بنا هذا الى التساؤل عن مدى ذلك الدور فنقول ان فيراباند يرى رأيا قاطعا حيث يقول : ان ما نسميه طبيعة ما هو فى الواقع الا ثمرة من ثمرات الانسان ، وان كل سماته هى أشياء من صنعه وابتكاره ، وقد استخدمها فيما بعد لصالحه (٩) .. ويبدو ان فيراباند على حق . ثم يبدو ان ما نعتبره جزءا من الطبيعة هو فى الواقع ثمرة من ثمرات نظرياتنا . كما يبدو ان انشاء النظريات العلمية شبيه بتألف موضوع من محض الخيال ، وان جميع النظريات فى التقدير والاهتمام .. ولا وجود يكفل تحقيق التجارب الخالية من الأغراض . ومن الجدير بالذكر ان الشىء الوحيد الذى يسمح باختيار هذه النظرية أو تلك هو معيار من معايير فلسفة الفن ، وذلك يعنى ان العلم يفقد فى هذه الحالة كل خصائصه الموضوعية أو الجوهرية .. ولكن كل ما يصفه فيرابند هو كل ما يراد عدا المسعى العلمى . والحق ان الباحث لا يطبع تصوراته عندما يحاول تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا مفهوما ، وذلك أمر لا نقوم به نحن أنفسنا فى حياتنا اليومية . ومن الجدير بالذكر ان فيرابند هو أول من يعترف بذلك حين يؤكد ان معالم ابتكاره أو اختراعه التى يعتبرها الانسان منبعثه من الطبيعة تساعده قبل أى شىء آخر على « اقرار شىء من النظام واستتبابه من حوله » .. ومن أجل فهم منبع التطور العلمى وحدوده يجب انشاء ثلاثة مميزات بين (أولا) مجالات الادراك التى يتولى العلم اعدادها . و (ثانيا) العالم المحيط بنا ، أى العالم الفيزيقى الذى يتطور فيه الانسان ، ويملك وجودا مستقلا عن التجربة الشخصية التى لدينا ، وهو العالم الذى نحاول

(٩) من المراجع كتابان صدرا فى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٢ ، احدهما بعنوان « التجارب والتفسيرات » ، والآخر عنوانه « دراسة فى فلسفة العلوم » .

تفهمه حينما تعد النظريات . و (ثالثا) الطبيعة اى العالم الذى يتاح لنا بواسطة تجاربنا ، وننشئه من العالم المحيط بنا ونفرض عليه ما نريد من خطط ومشروعات (١٠) .

ومن وظائف النظريات العلمية تزويد الحقائق المستقلة بالمعانى والأهداف . ولكن لكى تؤدى هذا الدور ينبغى توافر قدر كاف من الاتصالات بين النظريات والحقائق التى تفسر هذه النظريات . ومع ذلك فان هذا لا يعنى الرجوع حتما الى فكرة وتجنستن الاولى التى تدعو الى ان يكون التركيب اللغوى المنطقى متمشيا او مطابقا لتركيب الحقيقة الماثلة ، وذلك حتى لا يكون ثمة وجود الا للغة واحدة صحيحة أو سليمة منطقيا . وهذا يعنى أيضا أن تركيب الحقيقة يسند تركيب نظرياتنا ويقرر مصيرها ، وذلك بحيث أنه اذا تواجد عدد كبير من النظريات الملائمة للعالم المحيط بنا فان كل النظريات التى يمكن اقتراحها لا تلائم الحقيقة المراد تفسيرها ملاءمة تامة . والواقع ان الطبيعة التى تبدو لنا بفعل التجربة ما هى الا ثمرة جهودنا فى سبيل جعل نظرياتنا لعالم مستقل عنا . وتستعير التجربة من النظرية تركيبها ومن العالم حقيقته . ولا تستطيع النظريات زيادة معلوماتنا السليمة فى العالم الا لاننا نهتم بجعلها متمشية مع الحقيقة التى يتوقف وجودها وخصائصها على النظريات (١١) .

وربما تتضح العلاقة بين المعرفة والحقيقة اذا عرفنا ما يحدث من قراءة نص من النصوص ومن تفسيره أيضا .. وتتألف هذه العملية من ورقة ومن كلمات مكتوبة عليها ، فهى اذن شىء مادى له خصائص محددة وموجودة بصرف النظر عن قراءة النص . ويجب على قبل قراءته الالمام باللغة التى تمكننى من قراءته وفهم معناه . ويتوقف المعنى المتولد من القراءة على تلاقى هذين الصنفين من أصناف العوامل .. وهناك فارق واضح بين قراءة نص مكتوب وآخر غير مكتوب أو مرتجل فى لغة واحدة . وذلك لأنه اذا كانت معرفة اللغة أمرا لازما لى لفهم النص فان استخدامى لها فى القراءة يتوقف على صورة كلماتها المكتوبة . واذا وضعت فى يدى نسخة من كتابى عن « الادراك المحض » ، وتلوت فقرات من كتاب « جاذبية الثقل وقوس قزح » ، فانى فى الواقع لا أقرأ لنفسى بالمعنى المذكور ، وانما أتلو لغيرى !

ولكن ليس الأمر من السهولة التى يظن البعض ان هذا التحليل كفيل بتحقيقها ، وذلك لأن قراءة نص ما لا تعنى توضيحه فقط ، وانما يجب فى الوقت نفسه تحديد معانيه تحديدا قد يؤدى الى تفسيرات متضاربة أحيانا . ولكن هذا لا يعنى ان طريقة تفسير النصوص طريقة غير سليمة وتعسفية دائما . ولكى يكون التفسير مقبولا يجب احترام النص وعدم تغيير أى كلمة من كلماته . ومن المعترف

---

(١٠) من المراجع مجموعة من مقالات كاتب هذا البحث عن المثالية والتجارب والمادية نشرت عام ١٩٧٣ .

(١١) لا يتسع المجال هنا لمزيد من الحديث عن هذا الموضوع .. ومن المراجع كتاب بعنوان « جاذبية الثقل وقوس قزح » عام ١٩٧٣ .

به وجود بعض الخلافات التى لم يمكن حتي الآن ازالتها .. ويجب التنبيه الى ان النقد العلمى ليس بحثا من الأبحاث اللغوية ، كما يمكن تفهم دور النص فى الحد من مجال التفسيرات ..

ونقد كتب الفيلسوف الشاعر الارجنتينى بورج بحثا بعنوان : « مكتبة بابل » دفع فيه فكرة قابلية التغيير والتقلب داخل حدود معينة الى نتائجهـــا المنطقية القصوى (١٢) . ولقـــد تخيل بورج فى قصته هذه وجود مكتبة كبيرة تحتوى على كتب معظمها مؤلفات غثة تافهة عدا بضع كلمات وتعبيرات ذات معنى ومغزى قد يكون نافعا أو مفيدا .

وقد يكون من الممكن اقبال عدد كبير من الناس على قراءة النصوص ، ولكن من الممكن أيضا ان اعدادا أخرى اكبر قد لا تهتم بهـــذه النصوص ولا تلقى نظرة واحدة عليها ولقد اطلعت على مؤلفات توماس بنشون ولكنى لم أجد فيها ما يماثل لغة عما نوبل كانت الألمانية ..

ولا يمكن فهم أى نص من النصوص ما لم يكتب النص بهذه اللغة كتابة جيدة. ويحدد نوع النص وخصائصه طراز اللغة التى يكتب بها والتى يجب أن تكون مفهومة ومن عليهم أن يقرؤوها ، وكذلك الى حـــد ما طريقة قراءتها بأية لغـــة . ومن الممكن دائما ومنطقيا ابتكار قراءة أخرى لنص ما ، وذلك بابتكار نظام آخـــر للقراءة اى لغة أخرى . ولكن هذا ليس أمرا من الأمور السهلة ، بل قد يستحيل تحقيقه احيانا ..

وهنا قد يجدر بنا الرجوع الى المكتبة والمكتبى الذى حدثنـــا عن المكتبة المكتظة بالكتب ... فالذى اقصده هو اظهار ان نظرية المكتبة التى عرضها المكتبى بورج أى الفيلسوف بورج تتمتع بالخصـــائص الرئيســـية التى تتميز بها النظريات العلمية المحققة للأهداف . ولكن هـــذا لا يستتبع ان هذه النظـرية هى النظـرية الحقيقية الوحيدة . اذ الواقع أن المكتبى قد وجد نفسه فى البداية أمام مجموعة من مشروعات التجارب التى تحتويها اعداد كبيرة من الكتب ، والتى لا تقـــدم اى معنى من المعانى الواضحة . وهو اى المكتبى يرغب فى تنظيم مكتبته اى ازالة ما يشوبها من اختلال وفوضى . ومن أجل ذلك يحاول تحقيق هذا النظام باقتراح نظرية من النظريات أى مجموعة من الافتراضات المتعلقة بتلك الكمية الكبيرة من الكتب التى تحتـــوى على أشياء يريد شرحها . ومن الملحوظ ان المكتبة تمثـــل شيئا موجودا ومتميزا فى وجوده بالاستقلال عن المكتبى ونظرياته . وفضلا عن ذلك الافتراض الذى قد يتطلب أو يسمح باحصاء كتب المكتبة ، وهو افتراض من شأنه التمهيد لبيان سليم عن موضوع الكتب والمكتبة بحيث تســـتوفى النظرية الشرط الاول المطلوب لتحقيق الهدف المنشود . ومن الجدير بالذكر ان النظرية تنتج فى هذه الحالة التى نحن بصددها من طريقة جـــديدة لفحص كتب المكتبة

---

(١٢) « مكتبة بابل » تاليف جورج لويس جورج ، واصدار دار جاليمار للنشر فى عام ١٩٥٢ ، ومن الممكن أن نرى فى استخدام قصة هذا المؤلف الأرجنتينى مايدعم نظريتى الخاصـــة ، بالمعرفة مثلا آخر من أمثلة الغموض أو الالتباس الذى يهمنى والذى يشوب تفسير النصوص (هذا هو تعليق من كاتب البحث) .

سالفة الذكر ، ولاعجب فى ذلك لأننا لا نحصل على التجربة بشأن العالم المحيط بنا الا عن طريق النظريات التى يقدمها الينا ويفترحها علينا ، ثم ان كل تغيير فى آرائنا النظريه المتعلقه بالأشياء الى تعديل تجاربنا فى مجال محدد من المجالات .. ولنفرض ان المكتبى قد ابتدأ بالافتراض أن هدف كتب المكتبة كلها هو تقديم معنى مفهوم الى القارئ يسمح له بالحصول على المفتاح الذى يفتح به الأبواب المؤدية الى الأهداف المنشودة . واذا أقبل القارىء على اختيار كتاب من الكتب بدون سابق معرفة به ، فانه يعنى بالاطلاع على كل ما يحتـــويه من كلمات وتعبيرات ، ويهتم بالواضح منها خاصة . ولكن معظم الكتب مملوءة بالغموض والابهام المستعصى على العلاج وذلك باستثناء عدد قليل منها ممكن توضيحه واضافة أشكال أخرى بفضل نظرية جديدة من النظريات الحـديثة . وهناك عدد من الكتب لم يجد فيها القارىء حتى الآن أى معنى ذى قيمـة تذكر ، ولكن من المرهب أن يكون لها فى المسـتقبل القريب مغزى يستحق الاهتمام به . ولم يكن سـببب انعـدام مغزاه العجز عن تبديد الغموض المحيط به ، وانما كان سببه العجز عن ادراجه فى مجـال آخر معقول يساعد على البحث فى الاتجاه السليم . ومن الجدير بالتنويه ان النظرية الجديدة تهيىء لنا ما يرشدنا الى التعمق فى دراسـة الكتب . ومن ثم فان المكتبى الذى سبقت الاشـارة اليه قد تأكد انه على حق فى تخصيص جزء كبير من وقتـه ونشاطه وجهوده وربما شىء من المال أيضا للعثور فى المكتبة على بعض الكتب التى يمكن فهمها والاستفادة منها ، وذلك بعد أن كفلت النظرية الحديثة وجـود هذه الكتب فى تلك المكتبة ، وبعد ان أصبح بذل هذه الجهود مماثلا لتلك التى تبذلها الدول من أجل تحسين العلوم وتقدمها .. ومن المرتقب ان يوجه المكتبى أبحاثه بنشاط متزايد حـول عدد من الكتب الهامة مثـل القواميس والمؤلفات الخاصة بالقواعد اللغوية التى يأمل ان ترشده الى كتب أخرى فضلا عن الفهارس والجذاذات التحليلية التى تزوده باختصـارات مفيـدة .. وهو اذ يفعل ذلك انما يفعله بحافز وتشجيع من نظريته الجديدة (١٣) ... وكل نجاح فى العثـور على أى من الكتب التى تدعونا النظـرية الى البحث عنها يكون اضافيا لمواصلة هذا البحث فى الاتجاه نفسه ، وذلك فى حين ان حروف سلسلة من الاخفاقات هـو أمر من شأنه ايجاد ما يدعو الى الشك فى صلاحية النظرية التى قادت خطواتنـا حتى ذلك الحين ، كما يدعو الى البحث عن نظرية أخرى تحـل محل النظرية المشكوك فى صلاحيتها . ولكن أى لجوء الى التجربة لا يستطيع ان يحملنا عـلى الاعتقاد بأن النظرية قد تم اختبارها أو أنها قد استبعدت بصفة نهائية .

وأود الآن وضع كل ما قيـل حتى اليـوم عن نظرية المعرفة تحت الاختبـار والنقد العلمى فى ثلاثة مجالات ممتازة هى : التاريخ والآداب والنقد العلمى ، وذلك شريطة أن يكون هذا النقد نقدا فلسفيا بدلا من ان يكون نقدا علميا (*) .

---

(١٣) تكفل النظرية وجود ملايين النسخ من كل كتاب ، ولكنها وللأسف تكشف عن وجود عـدد ضخم قد لا يحصى من الفهارس غير الصحيحة والجزازات غير الصالحة للاستعمال ، وذلك دون ارشاد الباحث الى التمييز بين الصحيح والزائف .

(*) أى بالمعنى الانجليزى للكلمة : نظرية المعرفة .. ومن المراجع المفيدة قاموس لغة الفلسفة الذى صدر عام ١٩٦٩ .

ولنعرض هنا لواحد من هذه الموضوعات الثلاثة ، وهو موضـوع التاريخ ، فنقول انه من الممكن الحصول على معرفه موضوعية بواسـطة التاريخ وذلك لأن عمل المؤرخ ما هو الا تحليل الوثائق والاثار والأسلحة والأدوات وما اليها . ولا محل هنا للتدخل فى الجدل القائم بين المؤرخين حول تعريف وظيفة البحث التاريخى، ولكنى أؤكد اننى لا اعتقد ان مهمة المؤرخ تقتصر على جمع « الوقائع » والأحداث .. والواقع أنه لا يستطيع جمعها ما لم يكن لديه افكار موجهة أو مرشـده لتوجيه ابحاثه وارشاده الى ما يجب اختياره ، وتمكينه بذلك من تفسير ما اسـتطاع جمعـه .. وحتى اذا كان المؤرخ واحدا من بقايا المؤرخين المتمسكين بالتاريخ الذى يرسم مراحل التطور الفكرى لشخوصه التاريخية ، فانه رغم ذلك لا سـبيل الى الاعتقاد أن هـذا الرسم ما هو الا ثمرات الخيـال أو التصور المحض . أيضا يجب أن يكون التصور مدعما بمعلومات وافية عن هذه الشخوص والظروف المحيطة بهم ، وهى معلومات تعتمد بالضرورة على الوثائق المتوفرة اى على المواد الموجودة وجودا مستقلا عن جهود المؤرخ نفسـه . ومن المعروف ان المؤرخين قـد يختلفون فيما بينهم على تفسير الأحداث التاريخية وشرحها ، ولكنه اختـلاف قد تضيق شقته بفضل ما قد يتواجد من ادلة ناصعة مقنعة . وقد يختلفون على جانب من جوانب شخصية نابليون ، ولكنهم لا يذهبون الى القول بأن شـخصية نابليون شبيهة بشخصية سقراط . ولا ريب انهم قد لا يتفقون على التفسيرات التى يحسن أن يفسروا بها أحداثا ثبت وقوعها ، ولكن اذا لم تكن هناك علاقة وثيقة بين التاريخ والأحداث المستقلة اى الخارجية عن ارادة الأفراد فانه لا مجال فى هذه الحالة لقيام الخلاف بين المؤرخين . ويلاحظ أن الروائى يختلف عن المؤرخ حيث انه قد لا يرغب فى مناقشة الخصائص أو المميزات المادية والنفسية لشخوص رواياته، كما لا يميل الى الحديث عن الحوادث التى أدت الى وجودهم الخيالى . وليس هنا هو موضع اهتمامه ولا مجال بحثه ومؤلفاته .. فالشىء الذى يريده انما هو خلق الشخوص واسناد ما يحلو له من الأعمال والمغامرات اليهم . ثم يعمد الناقد بدوره الى نقد ومناقشة ما هو منسوب الى هذه الشخوص الخيالية فى القصص والروايات ، ولكن الناقد ليس كالفنان من حيث أنه يعتمد على شىء موجود أو على مؤلف من المؤلفات التى تم تأليفها ــ فهو شىء موجـود ومستقل بوجوده عن التفسـير والتأويل .. ويقـودنا هذا كله الى التسـاؤل عن كيف يمكن وضع الآداب فى اطار الخطة التى رسمتها .

وللرد على هذا السؤال أقول أولا ان الآداب (والفن بصفة عامة ، ولكنى اكتفى هنا بمسألة الكتابة) ، أقول أن الآداب لا تستهدف المعرفة الموضـوعية المرئية أو الظاهرة لأن الفنان يخلق أو يبتكر شخوصه ، وهو فضلا عن ذلك حر فى ابتكار الحوادث والنهاية التى تنتهى اليها فى حدود ما يفرضه فنه .. وانى لأعلم حقا انه رب قائل يقول معترضا ان الفن يتكفل بادخالنا حتى جوهر الأشياء، ويزودنا بطرق جديدة لفهم التجارب وفهم العلوم كما قلنا من قبل . ولكن كـل هذا الذى نفاخر به ونعتز لا يقوى على أن يغرينا باغفـال المهم وطرحه .. ومهمـا يقال أو يؤتى من الأعمال والأفعال فأن الفنان ما هو الا جذاب وفنان فى هـذا المجال ، يجـذبنا ويغرينا ويحملنـا دائمـا على تصـديقه بالأساليب العـاطفية الرومانسية والخيـال الدرامى وقوة التعبير وطلاوته . وحينما نقرأ كتابا لكونارد

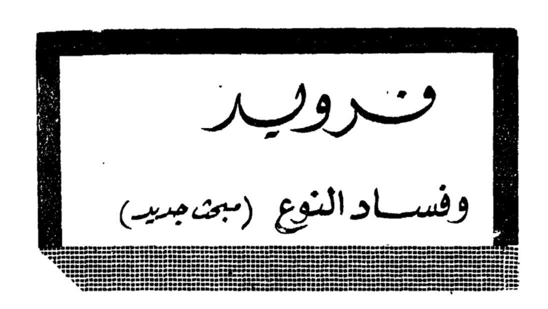
بعنوان « لورد جيم » أو كتابا آخر من كتب فوالكيين بعنوان « ذى لورد أوف دى ونجس » نعتقد أنهما يحتويان على حوادث وشخوص حقيقية فى حين أنه خيال محض لا حقيقة فيه .

ورغبة فى مزيد من التوضيح لهذا الموضوع أرى انه يجدر بى ان اختبر الاستخدام الذى باشرته هنا بالذات لقصة بورج ذات المغزى ، وذلك من أجل تيسير عرض ما أود القيام به من تحليل وتمحيص . والواقع أن هذه القصة لا يسعها أن تكون بداية لبرهان مستند الى أى من نظريات المعرفة التى تناولتها بالتطوير فى هذا البحث ولقد امكننى باستخدام هذه النظرية فى مجال المعرفة العلمية والفلسفية القاء مزيد من الضوء على ما أقوم به من أبحاث حتى ازدادت وضوحا وذعمت التحليل فى بعض نواحيه . ولعل هذا يكفى لتحذيرنا من الاسراف فى الاعتماد على النماذج والأمثلة الأدبية فى مناقشة العلوم والفلسفة الجدلية ، وذلك لأن القصة التى رواها لنا بورج قد قدمت الينا فى أسلوب فصبح مجموعة من الأفكار فى أثواب ليست على فى رشاقتها من فصاحة ذلك الأسلوب. واعتقد أن ذلك من شأنه ان يسمح لى باستعارة هذه الأثواب . والواقع ان كل ما يستطيع الفيلسوف أن يقدمه ما هو الا التفكير الصعب الذى يمتاز بالعمق والدقة اللذين هما الضمان الأوحد لصدق النظريات وسلامتها .

والآن وقد دنونا من ختام هذا البحث أرى انه قد يكون من المفيد ذكر كلمة عن قواعد العلوم والفلسفة فى هذا المجال ، فأقول انه يوجد الآن كثير من الناس يضعون الفلسفة فى مرتبة ثانوية ، ويرون انه لا صله لها من الصلات المباشرة بالمعارف العالمية الا فيما يتعلق بأفكار وآراء فى الدرجة الثانية . والحق انى أميل شخصيا الى تأييد هذا الرأى فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، ولكن بتحفظ ، لأن أولئك الذين ابدوا هذا الرأى يميلون الى الذهاب به الى ابعد مما ذهبوا ، حتى انهم قالوا ان موضوع الفلسفة موضوع وحيد هو تأثير الفلسفة فى اللغات ، ولكنى أعتقد ان هذا القول شبيه بثوب ضيق جدا من اثواب المجانين ! . واذا كانت الفلسفة تتخذ من التفكير فى طبيعة المعرفة موضوعا لها ، وتطمح الى تكوين معرفة فلسفية محددة ، فانها لا تستطيع تحقيق ذلك الا انطلاقا من بعض المواقع وبعض المعارف الثابتة المحققة ، وغيرها من المعلومات القابلة للدراسة والتمحيص ... والرأى الذى اراه هو أننا لن نحسن اختيار نقطة الانطلاق الا فى اجتياز امتحان تاريخ العلوم والأخذ بعين الاعتبار والتقدير ان الدراسة التفصيلية للطريقة التى يتطور بها العلم تشكل مجالنا المفضل للتجربة والاختبار حيث نقيم نظرياتنا ونختبر مغزاها ، وكذلك يستهدف دورنا اعداد افتراضاته ووضعها تحت التجربة والاختبار شأننا فى هذا على التقريب شأن العالم الذى يعد نظرياته ويمتحنها بالتجارب الفيزيقية مثلا .. ولا يفوتنا أن نذكر ان كل ما قيل عن تأثر النتائج بالنظريات الفيزيقية والطبيعية وما يترتب عليه من رفض أو قبول نظرية من النظريات أو تعديلها هو أمر لا يزال حقيقيا فى مجال العلم والفلسفة . ثم لا غنى عن القول أيضا ان الاستجابة للعمل فى هذا القطاع الذى وصفته يعنى الأخذ بدراسة هذه المشكلات كلها ، مع العلم ان الفلسفة باقية كنظام فى الدرجة

الثانية ، وذلك لأنها تعتمد فى مادتها الأولية على ما توفره لها أنظمة من الصف الأول متصلة بالواقع العلمى اتصالا مباشرا . ولكن الفلسفة يمكنهـا ان تدعى بالاستناد الى هذه القواعد انها قادرة على توفير معلومات محددة الأهداف وشأنها فى ذلك شأن أنظمة الطليعة ، ولأنها أيضا تستخدم الطرق نفسها التى تلجأ اليها هذه الأنظمة .. وهذا هو الذى حاولت ابرازه وتوضيحه بالأمثلة والبراهين في هذه الدراسة .

●●●



● ● المقال فى كلمات

هذا المقال عن ظاهرة «الفساد» (أو الاغلال ، أو الانحطاط) ، والفساد تحول جوهر أعلى الى جوهر أدنى ، عولج هنا باعتباره مذهبا فى نطاق الطب العقلى والنفسى والانثروبولوجى ، يفسر مفهوما للجنون كان سائدا فى أوروبا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، أهمله الطب العقلى والنفسى الحديث • ويتغيا المقال اعادة البحث فى هذا المذهب فى ضوء التحليل النفسى الذى كان فرويد رائده ، والأبحاث اللاحقة التى أجراها سواه من علماء النفس •

يستعرض المقال بعد ذلك العديد من النظريات التى تتناول بالتحليل والتفسير موضوع الجنون بعامة ، والأمراض العصابية (النفسية ، أو العصبية الوظيفية) بخاصة ، فيناقش تأثير الوراثة فى الأمراض النفسية ، ويفرق بين الوراثة «المتماثلة» والوراثة «المتباينة» ، كما يفرق بين النبورستانيا الفطرية ، والنيورستانيا المكتسبة التى قال بها فرويد • ويذكر فرويد أن هناك خلاف الوراثة «أسبابا نوعية» لمختلف العلل العصبية والنفسية ، واجرى فرويد مقابلة بين الأمراض العصابية التى سماها «الراهنة» وبين العصاب النفسى «الدفاعى» • واستعرض المقال أبحاث فرويد فى عدة موضوعات ، منها : تسلسل الأنساب فى الأنماط المرضية ، وتنقل العلل العصابية على مدى الأجيال ، ونظرية «الاغواء» ، وكيف يتحول العصاب «النفسى» جيلا

الكاتب: چاك - مارك ديپو

ولد عام ١٩٤٥ فى الجزائر • وهو فى فرنسا منذ عام ١٩٦١ • درس الطب فى مونبيلييه ، ودرس طب الأمراض العقلية والنفسية فى باريس ، ونال تأهيلا فى التحليل النفسى • عمل طبيبا مقيما فى مستشفيات الأمراض العقلية والنفسية بمنطقة باريس • يتابع الى جانب ممارسته طب الأمراض العقلية والنفسية ، والتحليل النفسى فى المؤسسات العامة والعيادة الخاصة ، بحثا فى موضوع السلالة الذى فتح مجاله ميشيل فوكيه ، وفى أصل المقال فى الطب العقلى والنفسى ، وفى التحليل النفسى

يصدر له قريبا : « الفساد ، صورة الجنون وفقهه » ؛ وكذا عمل فى سبيل الاعداد عن « المدرسة الفرنسية فى المغناطيسية الحيوانية » •



مدير بالادارة العامة للشئون القانونيــة والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

بعد جيل الى ((ذهان)) (اختلال بليغ فى القوى العقلية ، نفسى المنشأ)، وكبت الرغبات عند الأزواج وتأثير ذلك على الأطفال •

يتحدث المقال بعد ذلك عن عقدة أوديب : فعل بغيض حدث فى زمن سحيق لا تعيه الذاكرة ، ولكن ذكراه تنتقل عبر الأجيال ، وتولد الشعور بالاثم • وتتصحل هذه المأساة الأوربية بمشكلة طرحتها الاتنولوجيا (علم السلالات البشرية) : مشكلة « الطوطم والتوبو » فى المجتمعات البدائية• على أن فرويد قد حيرته مشكلة انتقال النموذج الأوديبى من جيل الى جيل ، وكيف يكرر الطفل فى مأساته اللاشعورية هذا الحدث الذى أدى الى تأثيم الاتصال بالمحارم ، فيلجأ الى فكرة وراثة قديمة سلالية المصدر ، تتكرر على مدى الأجيال ، ويعطى عنها ثلاثة أمثال : رواية قتل الأبناء أباهم (فى الطوطم والتابو) ، وحكاية موسى والتوحيد ، وتاريخ يسوع المسيح وتضحيته بنفسه وتحمله خطايا الناس كافة •

وهكذا ربط فرويد التاريخ الفردى بالتاريخ الجماعى لحاجته الى وضع نظرية للمصدر والتكرار • هناك بعد ذلك نظرية الدافع الى الموت ((التى قال عنها فرويد انها)) تدفع كل المواد الحية الى العــودة الى الحالة غير العضــوية التى نشأت منها ، وعلاقة هذا الدافع بالدافع الى الحياة ، وبنظرية ((فساد النوع)) • هناك ايضا النشاط الجنسى الذى يمارس بافراط ، فى غــير الأغراض التناسلية الطبيعية ، واثره فى الأمراض التناسلية والعصابية •

وينوه المقال أخيرا برأى نيتشة فى أثر المثل الأعلى للزهد فى الاغلال ، ورأى فرويد فى الدين بالنسبة الى الصحة النفسية لدى الانسـان . وينتهى الى أن أسباب الفساد هى نتائج التطور المرضى ،وسلسلة الانساب الخاسـة بالرغبة ، وتأثيرات التصـوارت المكبوتة خلف النقل الوراثى الظاهرى للآفة المرضية .

فى النصف الثانى من القـرن التاسع عشر ، ظهر فى « الطب العقـلى الانثروبولوجى » مذهب يعرض مفهوما للجنون ، ظل سائدا فى أوروبا زمنـا طويلا : ذلك هو المذهب المسمى « فساد النوع » . أما كتب الطب العقلى الحديثة، وكذا المؤلفات المتخصصة فى تاريخ الفكر ، فانها تهمل عادة هذا المذهب ، بذلك الا استخفاف الذى يبديه أولئك الذين تجاوزوا تلك الأفكار القديمة المبتذلة (١) . ويرجع الناس هذا « الفساد » فى الغالب الى مفهوم للجنون « وراثى » خالص أثبت التحليل النفسى منذ عهد بعيد بطلانه . ان مطالعة بسيطة للنصوص (سواء منها الطبية أو الأنثروبولوجية) لتثبت أن هذا التفسير ليس سطحيا فقط ، وانما هو أيضا غير صحيح بالمرة . ان نظرية « الفساد » لا تقتصر على هـــذا المفهوم الوراثى ، لأنها تجعل فى المرتبة الأولى منها العوامل المسماة « الوسط » (الاجتماعى والتربوى والخلقى) . وفضلا عن ذلك فان مفهوم الوراثة الذى تستخدمه نظرية « الفساد » ليس ذا شأن كبير فيما يدرسه علم الوراثة اليوم تحت عنوان « الوراثة المتباينة » التى تستخدم لفهم العامل الذى لا ينقل الشبيه ، وانما ينقل «المتباين» . وعلى ذلك فالأصـح أن نقول باثولوجيـا الوراثة (علم أمراض الوراثة) ، أو « الوراثة المرضية » (بمعنى أن الوراثة نفسها هى « المريضة ») بدلا من « علم الأمراض الوراثية » (٢) « الفساد » اذن يفسر ما تعجز الوراثة (الفسيولوجية

---

(١) هذى صفحات مقتبسة من مؤلف سوف يظهر قريبا ، بذل فيه جهد لاحياء المنطق العميق لهـذا التصوير (وهذا المذهب) للاختلال العقلى ، فيما وراء ردود الفعل والاضطرابات التى يسببها ويصعب التحكم فيها ؛ وحاول المؤلف أيضا أن يوضح السمة الوظيفية الأيديولوجية لهذا الصمت الذى يرين اليوم على أطباء الأمراض العقلية بخصوص العودة الى هذا الماضى الذى يريدون باختصار أن يثبتـوا أنه قد « انقضى » .

(٢) ينبغى تبرير هذه الصيغ التى جمعت هاهنا اختيارا ، وذلك بتحليل نصـوص بروسبير لوكا (بحث فلسفى وفسيولوجى فى الوراثة الطبيعية) ، جزءان ، باريس ١٨٤٧ ، و ب. ١. موريل « بحث فى حالات فساد الجنس البشرى ، باريس ١٨٥٧ » .

ولنحاول مع ذلك أن نشرح التناقض الذى يخلقه مفهوم « الوراثة المتباينة » . من طبيعة الوراثة أنها تنقل الشبيه ، غير أننا نجد فى علم الأمراض العصبية (أو العقلية) أن الأشكال التى يتخـذها الجنون تتغير على مر الأجيال . هناك اذن شىء ينتقل (لذلك فهم يؤكدون عامل الوراثة) ؛ ولـكن هـذا الشىء غير منظور ، انه مجرد موجود ؛ ذلك هو « عامل الانحلال » (موريل) ، أو الصـدع (زولا) الذى يحتمل أن ينشأ عنه أشكال من العلل الشديدة التنوع ، يمكن أن تعتبر بفضل هذا العـامل وحدة لا نزاع فيها . فجوهر الجنون واحد . أما هذه الظواهر فانها هى المتباينة . فكرة ثانية (قدمهـا موريل) : ذلك أن هذا الانتقال للأشكال المرضية المتباينة لا يجرى بكيفية عشوائية ، دون نظام ، وانما تبعا لقانون « انحلال تدريجى » : فليس من طبيعة الجنون فقط أن يتحول أثناء الانتقال ، ولكن هذه التحولات هى بالضرورة عمليات انحلال تؤدى درجة بعد أخرى الى العقم النهائى ، وبالتالى الى انقراض السـلالة (المرضية) المصابة . فاذا كان لزاما نسبة « الفساد » الى وراثة « مرضية » ، فمعنى ذلك أنهـا تنتهى =

الخاصة بالبيولوجيين) عن تفسيره .. بقى علينا ان نحدد باثولوجيا الوراثة هذه التي تنزع الى « التدهور التدريجى » (موريل) للسلالات المصابة ، التى تنتهى حتما بالعقم ، ومن ثم بانقراض هذه السلالات . هذا التساؤل لم يهمله أطباء الأمراض العقلية ، وكان على جوهر الفقة أيضا — على عكس ما يدعى الناس عادة — ان يحاول أن يجد له جوابا : وعلينا أن نقرأ النصوص لنجد أنه ليس ثمة عوامل اجتماعية أو غذائية أو مناخية أو أخلاقية لم توضع فى الدرجة الأولى من الأهمية . يضاف الى كل ذلك حقل « النشاط الجنسى » الفسيح الذى لا تكف « سببيته » الفياضة عن التسلط على اهتمامات أطباء الأمراض العقلية فى القرن التاسع عشر .

من ثم ندرك أن نظرة تحليل نفسى منبت الصلة بالطب العقلى فى القرن التاسع عشر تشترك فى تفكير وهمى استعادى . أو بالأحرى : اذا كان هناك بالفعل انفصام (بين التحليل النفسى والطب العقلى) فذلك أول كل شيء فى المجال الذى خطه مذهب الفساد ليس الامر اذن مجرد رفض أو قطع ، وانما اعادة تفسير وايضاح ما أشار اليه المذهب وأخفاه فى آن واحد .

ما نعرضه هنا اذن هو ايضاح غير عادى لحلقة أساسية بنوع خاص فى تاريخ الطب العقلى ، شهدت الحركة المتأرجحة بين المذهب السائد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وبين ظهور التحليل النفسى ، ايضاح لا يناقض الايضاحات الأخرى ولا يحل محلها ، ولعله يزيل بعض الغموض .

هناك حركتان متتابعتان :

أولا ، مواجهة الصلة الصريحة المسلم بها بين نصوص فرويد وبين مذهب الفساد والوراثة المتباينة : تبعية نسبية ، مسافة زمنية ، واعادة تفسير . وهذا عمل فى مجموعه ميسور وممهد ، طالما أن فرويد يجرى حوارا مع نصوص أطباء الأمراض العقلية فى زمانه ، ويساير مشاكلهم — ولو لابداء تحفظاته — فيكفى عندئذ التدخل بينهم ، وقياس أوجه التقارب ، وتسجيل أوجه الاختلاف ، والانتقال .

أما الحركة الثانية فتتضمن بعض المخاطر : أن نجد فى أعمال فرويد البديل الظاهرة فى مذهب « الفساد » والمرتفعة الى درجة المعانى المجردة والفروض المتضمنة فى النظرية — ولكن دون أن يكون فرويد قد ذكر المصدر صراحة ، وليس ذلك بشكل توضيح أو اعادة تفسير ، وانما اعادة صياغة أساسية ، وتحويل .

= الى « انحلال الوراثة » (أنظر فيريه : الأسرة العصابية ، ١٨٩٨) ، ذلك لأنها من جهة تنقل أشياء متباينة ، ومن جهة أخرى لأنها تنتهي الى انقضاء سلسلة الأجيال . ان كل مافى النظرية من دقة يكمن فى هذه المفارقة التى لا يتيسر الاحاطة بها ؛ ومن ثم كان ارتباك علماء النفس المهتمين بالمبادىء البيولوجية الثابتة ، حين يؤدى تقدم علم الوراثة فى أواخر القرن الماضى الى محو كل ثقة فى فكرة « الوراثة المتباينة » التى اعتبرها البيولوجيون متناقضة فى ذاتها . من ذلك يقول ا. رابو « الوراثة تنطوى على الاستمرار ، والاستمرار يستتبع بدوره التماثل . ومن ثم تتوقف الوراثة بظهور التباين (« الوراثة والفساد » ، مجلة السيكولوجيا ١٩٠٥) .

ولكن المهمة ستكون عندئذ أقل بســـاطة . فاذا اقتصرت أول الأمـــر على « العثور » فى أعمال فرويد على حالات جديدة من البديهيات المترددة فى نصوص أطباء الأمراض العقلية ، فانا ســوف ندرك أن هـــذا البحث يؤدى بالعكس الى اقتراح قراءة ثانية لنصـوص أطباء الأمراض العقلية على أساس من نظرية فرويد . واذا كان التحليل النفسى يتبدى كعلم من علوم التفسير ، فكيف يمكن التغاضى عن حركة تؤدى - باسم المذهب الفرويدى - الى « تفسير » النصوص الســابقة التى تعطى هذا العـلم بنوع ما مجالا لامكانيته ؟ وهـذا اجراء لا مناص منه ، لأن مذهب الفساد والوراثة المتباينة يطرح نظرية عن « الأصل » و « النسب » ، وأن التحليل النفسى بدوره يتبدى على أنه المعـرفة التى تعالج التصـــورات البدائية وأساطير الأنساب ، وأنه يجد فى هذه التصورات وهذه الأساطير الخطوط الأولى لنظرية فى الحياة النفسية . وعلى هذا النحو تكتسب مؤلفات بروسبير لوكا « وموريل » وفير فى نظر علماء التحليل النفسى نكهة خاصة بنصوص الأحــلام ، ويحتاج مضمونها الى تفسير . واذ أصبحت باطلة من الوجهة العلمية لقدمها « فانها تشهد ، بطريقتها ، بحقيقة الاستيهام (التصور التخيلى الخادع من حـلم أو هلوسة - المترجم) اللاشعورى الذى كشف عنه فرويد .

فالحركة الأولى ، جدل صريح .

هذه الحركة لا يستثيرها فرويد ، فهو غارق فيها منذ تأملاته الأولى فى بحث أســـباب الأمراض العصـــابية . فالمخطوط الأول (٣) الموجه الى « فليس » (فى أواخر ١٨٩٢ على وجه الاحتمال) يطرح فى صورة موجزة للغاية مجموعة من المشاكل . والتساؤلات أرقام ٤ ، ٥ هى الآتية :

٤ - هل هناك نيورستانيا فطرية مع ضعف جنسى فطرى ، أو أنها تكتسب دائما فى فترة الصبا ؟ (عن طريق مربيات الأطفال ، أو الاستمناء) .

٥ - أليست الوراثة عاملا مضاعفا لا غير ؟

والنص الأول الذى يتحدث عن أسباب الأمراض العصابية (٤) ، ومقـــال عام ١٨٨٥ (٥) الذى يتفرع منه يرتبطان بموضوع النيورستانيا الذى تعلم أهميته النظرية فى مفهوم الأسرة المصابة بالعصاب » .

واذا كان فرويد يجيزها هنـــا نوعا من النيورستانيا المكتسبة (وهى التى تهمه بالفعل) مثل ويجيرن أو شاركو ، فانه يرى فيها مصــدرا لوراثة مدمرة :

ويبدو ، اذا لم يكن هنـاك حل محتمل ، أن المجتمع قد قضى عليه أن يكون

---

(٣) هذه المخطوطات المختلفة التى لم تطبع فى حياة فرويد ، قد جمعت مع خطاباته الى « فليس » فى الفترة نفســها فى كتاب بعنــوان « نشـــأة التحليل النفسى » ١٩٥٦ ، المخطوط أ صـــفحة ٥٩ .

(٤) هذا هو المخطوط ب المؤرخ فى ٨ فبراير ١٨٩٣ ، وهو أول تكوين للنص الذى سوف يخرج منه المقال موضوع المذكرة التالية .

(٥) من الجائز أن تفصل من النيورستانيا عقدة عرضية باسم « عصاب القلق » فى العصـــاب ، الذهان ، الانحراف » ١٩٧٣ ص ١٥ .

ضحية الأمراض العصابية المستعصية التى تضعف الى أقصى حد متعة الحياة ، وتهدم الروابط الزوجية ، وتؤدى عن طريق الوراثة الى انهيار الجيل القادم» (٦).

ومع ذلك فان هـــذه ليســت مشكلة فرويد الحقيقية . ففى « الوراثة وأسباب الأمراض العصابية » (٧) (١٨٩٦) ، نجد أن الشىء الذى حـاول أن يصوفه فى نظرية هو الجزء الخاص الذى يربط هذا العامل الوراثى بالأســباب « النوعية » لمختلف الأعراض المرضية المتزامنة . وحتى اذا كانت هذه الأ سـباب ذات « قوة امراضية بالنســبة الى الوراثة » ، فان الامال فى العلاج والشـفاء ، التى تولدها معرفتها تبرر دراستها . وعلى ذلك فان ترك علم الوراثة فى هــذا الصــدد ليس أول كل شىء تصرف نظـرى ، وانما هـو عملى . ومع ذلك ففى « نشوء الأمراض العصابية الكبرى ، تقوم الوراثة بدور الظرف القوى فى كل الأحوال ، أو الظرف الذى لابد منه فى معظم الأحوال » (٨) وفيما يتعلق بالروابط بين الوراثة و « العامل النوعى » ، فان موقف فرويد فى هذا النص فى غاية الدقة والوضوح : فهناك فرق تكوينى بين الوراثة المتماثلة والوراثة المتبـاينة ، وهى مسألة أساسية تختص « باختيار » العصاب . والصفحة التالية تستحق أن تنشر بأكملها :

« فى علم الأمراض العصبية ، وراثة متماثلة ، ووراثة تسمى متباينة (٩) . أما بخصوص الأولى فلسنا نجد ما نضـيفه ، بل من الواضح كل الوضــوح فى الآفـات التى تتـوقف على الوراثة المتماثلة (مرض طومســن ، وفروريـك ، والتهابات العضلات ، وأمراض هنتنجتون ، والأمراض العصبية التشـنجية) أننا لا نجد أثرا بالمرة لعامل ثانوى مؤثر . غـــير أن الوراثة المتباينة وهى أكبر أهمية من الأخرى ، فيها فراغات يتعين ملؤها للوصول الى حل مرض للمشاكل المتعلقة بأسباب الأمراض . وتتكون الوراثة المتباينة من أن أفراد الأسرة الواحدة يصابون بأمراض عصبية متنوعة للغاية ، وظيفية وعضوية ، فلا يمكن الكشف عن قانون يحكم حلول مرض منها محل مرض آخر ، أو نظام تعاقبهـا على مر الأجيال . والى جانب الأفراد المرضى فى الأسرة ، يوجد أشخاص أصـحاء ، ولا تقول لنا نظرية الوراثة المتباينة لماذا يتحمل شخص نفس العبء الوراثى دون أن يقع ضحية له ، ولماذا يختار مريض آخـــر مرضا مختلفا ، فيختار مثـــلا الهستيريا بدلا من الصرع أو العته ، الخ .. ولما لم يكن للصدفة مكان فى علم الأمراض العصبية ، كما لا أثر للصدفة فى سائر الأمراض ، فلابد من التسليم بأن الوراثة ليست هى التى تتحكم فى اختيار المرض العصبى الذى ينمو فى أفراد أسرة معرضة للاصابة به ، وانما يمكن الشك فى وجود مؤثرات مرضـية أخرى ذات طبيعة أقرب الى الأفهام ، يمـــكن تسميتها « الأسباب المرضــية

(٦) المخطوط حرف ب ، المؤلف السابق صفحة ٦٦ .

(٧) فى « العصاب ، والذهان ، والانحراف » (ظهر لأول مرة باللغة الفرنسية مباشرة فى مجـــلة « الأمراض العصبية » السنة الرابعة ، ٣٠ مارس ١٨٩٦) .

(٨) المؤلف السابق صفحة ٥١ .

(٩) خصها فرويد بالذكر .

النوعية » (١٠) لمختلف العلل العصبية . ومن غير هذا العامل الخاص المسبب للأمراض لا تستطيع الوراثة أن تفعل شيئا ، فانها قد تهيىء الفرصة لاحداث مرض عصبي آخر اذا استبدل بالعلة النوعية المشار اليها مؤثر آخر » (١١) .

وهكذا تتضح الأمور : فاذا كان التحليل النفسي لا ينكر وجود ميول وراثية فان ما يصبو اليه بالذات هو أن يحيط علما بما لم تفسره الوراثة ، أى «اختيار» نمط المرض فى داخل الأسرة الكبيرة المصابة بالعصاب . وثمة خط يفصل بين الطب العقلى وبين التحليل النفسى . ويؤكد فرويد صراحة فى عام ١٩١٦ أمام طلبة كلية الطب فى فينا (١٢) :

« هل هناك تعارض أو تناقض ؟ الا ترون أن التحليل النفسى والطب العقلى لا يتعارضان وانما يكمل أحدهما الآخر . كذلك فان العامل الوراثى ، والعارض النفسى لا يتصارعان ولا يتنافران ، وانما يتعاونان بكيفية فعالة للوصول الى نفس النتيجة » (١٣) هذا اذن ما يخص مسألة العلاقات بين الاستعداد الوراثى وبين العامل « النوعى » .

وثمة بديهة ثانية تتعلق بتسلسل الأنساب فى الأنماط المرضية . ولنتتبع هذه الصياغات الجديدة لدى فرويد . والواقع أن الثنائى « الاستعداد » و « العامل النوعى » (ذا المنشأ النفسى) كثيرا ما حجب تفرعا ثنائيا آخر ، يتميز عنده المحدثون الذين يقرأون أعمال فرويد : ذلك هو الذى يقابل ، منذ بدء الكتابات الأولى عن الأمراض العصابية ، بين الأمراض العصابية المسماة « بالراهنة » (النورستانيا ، وعصاب القلق ، والوساوس) وبين « العصاب النفسى الدفاعى » (الهستريا ، والأفكار المتسلطة) : فهناك علة جسدية من ناحية (ذات مصدر كيمائى ، تسممى) ، وهناك نتائج نفسية تترتب على الاثارات الجنسيه المبكرة من ناحية أخرى . على أن أحدا لم يلاحظ بدرجة كافية أنه يوجد عند فرويد بين هاتين المجموعتين من الأمراض رابطة تدرج ، لا عن طريق الانتقال من جيل الى جيل ، وانما فى الفرد نفسه : « هناك دون شك حالات منعزلة ومجرد من الهستريا أو الفكر المتسلط ، لا صلة لها بالنورستانيا أو عصاب القلق ، ولكن هذه ليست هى القاعدة . ففى أغلب الأحوال يبدو العصاب النفسى كتابع ، فى الزيادة والنقصان ، لحالات العصاب النورستانية (١٤) .

---

(١٠) خصه فرويد أيضا بالذكر .

(١١) المثال السابق صفحة ٤٩ .

(١٢) « مقدمة فى التحليل النفسى » مكتبة بايو الصغيرة ؛ الدرس رقم ١٦ : « التحليل النفسى والطب العقلى » .

(١٣) الملاحظة الأخيرة اضافة منى (الكاتب) .

(١٤) « الوراثة وأسباب العصاب » ؛ المؤلف السابق ذكره صفحة ٥٩ . وبعد عشرين سنة يتناول فرويد الموضوع من جديد فى مقدمته الى التحليل النفسى (صفحة ٣٦٣) . ويتناول فرويد الفكرة نفسها من جديد : « كثيرا ما يشكل العصاب الجسمى الراهن نواة للعصاب النفسى ، ومرحلته البدائية » .

ولكنه يقدم فى عام ١٨٩٧ فى خطاب كتبه لفليس (١٥) أول مثال لتنقل العلل العصابية أو النفسية على مدى عدة اجيال بعملية تمثل النموذج الوراثى ، وتهيىء فرضا اتضح انه من اثمن الفروض فى مجال البحث التحليلى النفسى ، ويعرض هذا الفرض بصدد نظرية « الاغواء » : « بهذا ترى كيف يتحول العصاب الى ذهن فى الجيل التالى (وهذا ما يصفه الناس بالفساد) لأن المصاب يكون وقتئذ فى سن صغيرة للغاية » . ويعيد فرويد بسرعة وايجاز تشكيل السلالة العصابية : فمريضة مصاب بالسهتريا ، وتبين ان الذى أغواه عم له منحرف (ومكحول (مصاب بالكحال ، وهو تعطش لا يقاوم للمشروبات الكحوليه ــ المترجم) . ولكن المريض نفسه كانت له علاقات معينة باحدى أخواته وكانت فى سن صغيرة للغاية (سنة واحدة) عندما جرت مشاهد الاغواء الذى مارسه العم مع المريض ، وأصيبت الأخت المذكورة بالذهان الهستيرى عندما بلغت فترة المراهقة . أما سائر الأخوات اللواتى لم يكن للمريض بهن علاقة ، فانهن تمتعن بصحة جيدة . هذا أول مثال جذاب لسلالة مرضية عبر الأجيال (هنا متتالية من افساد ، وعصاب هستيرى ، وذهان هستيرى ، يتيح لنا الطب التطبيقى أن نكتشفها بدرجة من التواتر) بعملية تستخدم اعتبارات « وراثية » ، الشىء الذى يؤكده فرويد صراحة . وليس فى الأمر رفض للبديهيات الاكلينيكية التى تستدل عليها نظرية « الفساد » ، ولكنه اعادة تفسير تم هنا بعون الفرض الذى شغل فرويد فى ذلك الوقت : فرض الاغواء الذى يمارسه شخص راشد أو أخ أو أخت) أكبر سنا .

ومع ذلك سوف نرى ، بعد التخلى عن نظرية الاغواء ، والتسليم بعقدة أوديب ، أن بديهة انتقال الأنماط المرضية من جيل الى آخر لم تزل باقية ، وانما فى شكل آخر . فالمرض العصبى عند الطفل يرتد الى انحراف فى الحالة الشخصية للوالدين ، وبخاصة الأم .

ويصف فرويد فى مقال غير معروف كتبه عام ١٩٠٩ العملية التى تنتهى ، عن طريق كبت الرغبات الى زوجين يعانيان اضطرابات شديدة (عنة الزوج ، وعصاب الزوجة) « أريد مع ذلك أن أوضح الكيفية التى يستمر بها مثل هذين الزوجين فى التأثير على أطفالهما القليلين . فثمة من يظن أن فى ذلك نقلا وراثيا ، ولكننا اذا أمعنا النظر ، نجد أن الأمر يتعلق بتأثير انطباعات طفلية قوية . فالمرأة العصابية التى لم يشبعها زوجها هى أم مفرطة فى حمايتها لولدها وقلقها عليه ، وهى تنقل اليه حاجتها الى الحب ، وتوقظ فيه ابتسارا جنسيا . ويستثير سوء التفاهم بين الأبوين حياة الطفل العاطفية ، ويستشعره بقوة ، فى سن لم تزل غضة ، الحب والكراهية والغيرة . ومن شأن التربية الصارمة التى لا تبيح أى نشاط فى الحياة الجنسية التى تستثار على هذا النحو فى سن مبكرة ، أن تساعد قوة الكبت . ومثل هذا الصراع فى هذه السن ، يحتوى على كل ما يلزم لاستثارة مرض عصبى يدوم مدى الحياة .

هناك اذن مرض عصبى يصيب الطفل بتأثير عصاب الوالدين . غير أن

---

(١٥) « منشأ التحليل النفسى » ، الرسالة رقم ٥٥ فى ١١ يناير ١٨٩٧ صفحة ١٦٤ .

الوراثة لا فضل لها فى هـــذه المسألة . فعــلم الوراثة فى مفهوم موريل أو ديجيرين ، يحل محله « أنساب الرغبة وتحولاتها » .

والتحليل النفسى هو « أوديب » بالتأكيد ، هو المثلث العــائلى المكون من الأب والأم وأنا . ومع ذلك سرعان ما ظهرت المأساة ذات الأشخاص الثلاثة فى ملحمة تتجاوزها من كل النواحى . وليس من سبيل الى معرفة ما يحدث فى هذا المثلث اذا لم تكن ثمة اشارة الى ما « سبقها » من أمور .

وتجرى الأمور كمـــا لو كان شىء ما « تعيه الذاكرة ، ومخالف لسـنن الطبيعة » (١٦) قد حدث فى زمن سحيق ، قد يعود الى فجر الانسانية ، قـد يحمله المثلث الأوديبى كندبة لم تلتئم جيـــدا ، أو صــدع قابل للفتح . وليس الشىء الذى انتقل هنا فى الواقع هو « المرض » ، وانما هـو الشىء الذى يفتح احتمالات المرض أبد الآباد : ذكرى فعل بغيض ، ولكنه محتوم ، قتــل الأب وما يتصل به من أثر يتبدى فى الشعور بالذنب .

هناك وظيفة مزدوجة للطوطم والتابو فى أعمال فرويد : « أول محــاولة لتطبيق وجهـــات النظر والمعطيات الخاصة بالتحليل النفسى على بعض ظواهر السيكولوجيا الجماعية » (١٧) .

ليس هناك اذن فى الظاهر سوى « تطبيق » المعلومات التى سبق للتحليل النفسى تحصيلها على مشكلة مزدوجة طرحتها الاتنولوجيا (مشـــكله الطوطمية والتابو) . ويستخدم مثال الانسان الهمجى العصابى لمعرفة المجتمعات البدائية. ويتيح لنا تحليل « رهاب الحيوان » (الخوف الجنونى من الحيوان — المترجم) عند الأطفال أن ندرك أن الحيــوان موضوع الرهاب هو ، على قول فرويد « بديل » من الأب (وهو يســـتخدم هنا النتـــائج الاكلينيكية المتحصــلة من تحليل هانز الصغير) . لنا اذن أن نفترض أن الحيــوان الطوطم المعبود والمرهوب هو نفسه صورة الاب ، ومن ثم كان الفحص الدقيق للمعطيات الاتنوجرافية التى يمكن أن تدعم هذا الغرض .

غير أنه سرعان ما تبدت حركة عكسية : فالالتجاء الى فرض اغتيال الأب ، والشعور بالذنب الذى يمليه الندم ، وتفسير المأدبة الطوطمية كاحتفال جمــاعى اجرامى بهذا الحدث ، تصبح بدورها أشياء ضرورية لتفسير المشاعر اللاواعية لدى المصابين بالعصاب . ومن الضرورى تبرير اجرام المصاب بالعصـــاب الذى لا ذنب له مع ذلك فى شىء . وينبغى التسليم بأن ثمة خطأ حقيقيا قد ارتكب بالفعل فى حق الأب ، وأن ذكرى هذا الخطأ قد انتقلت من جيل الى جيــل ، انتقالا من تاريخ الجماعات الى تاريخ الأفراد . هاكم اذن كيف بدات هـــذه الأمور كلها : « استأثر أبو العشيرة البدائية بكل النساء ، استئثارا مطلقا ، وقتل الأبناء أو طردهم لأنهم منافسون خطرون له . ومع ذلك اتحد الأبناء ذات يوم ، وتغلبوا على الأب وقتلوه ، وافترسوه معا ، وهو الذى كان عدوهم ، مع انه كان

---

(١٦) فرويد : الطوطم والتابو : مكتبة بايو الصغيرة ، صفحة ١٦٣ .

(١٧) المرجع السابق ، المقدمة صفحة ٥ .

ايضا المثل الأعلى لهم . بعد هذا العمل أصبحوا فى حالة لاتسمح لهم بوراثته ، اذ جعل كل منهم يقيم العقبات فى طريق الآخر . وبتأثير الاخفاق والندم ، تعلموا أن يتحمل كل منهم الآخر ، واتحدوا فى عشيرة من الأخوة ، تبعاللأوامر الطوطمية التى تتغيا منع حدوث مثل هذا العمل مرة أخرى ، وامتنعوا جميعا عن تملك النساء اللواتى قتل الأب من أجلهن ، وأصبحوا من ثمة قانعين بالنساء الأجنبيات : وكان هذا هو منشأ الزواج الخارجى المرتبط ارتباطا وثيقا بالطوطمية .

والتاريخ الفردى انما يواصل أو يعيد السيناريو الأصلى الخاص بالتاريخ الجماعى . ولكن كيف يمكن تصور انتقال هذا النموذج من جيل الى جيل ؟ كيف يتأتى أن يكرر كل طفل بطريقته الخاصة ، فى مأساته اللاشعورية الحدث الذى انتهى الى تأثيم زنا المحارم ؟

وازاء هذه المسألة ، لا يخفى فرويد حيرته . فهو يستدعى التقاليد الشفوية التى لعلها تركت آثارا فى الذاكرة عن الحادث ، على مر الأجيال ، ولكنه لايستطيع أن يجزم بأنه يرى فى ذلك تفسيرا لعملية نقل شمولية بهذه الدرجة . ورغم كل الاعتراضات التى يمكن أن تثور ضد فرضه (والتى يثيرها هو قبل غيره) كان لزاما عليه أن يلجأ الى فكرة وراثه قديمة سلالية المصدر . فالواقع أن سلوك الطفل العصابى حيال أبويه ، حين يعانى تأثير عقدتى أوديب والخصاء ، يعرض مجموعة من ردود الفعل المتشابهة التى تبدو فى نظر الفرد غير معقولة ، ولاتغدو مفهومه الا اذا نظرنا اليها من زاوية علم الأنسال وتطورها ، بربطها بالتجارب التى مرت بالأجيال السابقة (١٨) .

ومع ذلك لا يجهل فرويد أن علم الأحياء فى عصره قد حطم النظرية اللامركية (نسبة الى العالم لامارك) الخاصة بتوارث الصفات المكتسبة . ولكن لا أهمية لذلك . أن تأكيد هذا النقل ضرورة نظرية قصوى بالنسبة اليه ؟ وهو لذلك يقبل ، بموجب ترابط آخر أن يكون متناقضا مع الوضع العلمى السائد فى عصره : فالجرأة هنا لا مناص منها (١٩) . والواقع أنه بالتسليم بأن ثمة ذكريات مشابهة لذلك باقية فى تراثنا القديم ، فانا نتخطى الثغرة التى تفصل بين السيكولوجية الفردية وبين السيكولوجية الجماعية ، ويتسنى لنا أن نعامل الشعوب بالكيفية نفسها التى نعامل بها الأفراد (٢٠) .

وهكذا ففيما يختص بشرح النقل العصابى توصل فرويد الى دحض فكرة الوراثة (انفردية) لصالح انساب الرغبة وتحولاتها . ولكن تعود الحاجة الى وراثة قديمة لتبرير التصور الاستيهامى الأوديبى نفسه ، وتبقى فى الواقع مسألة مصدر المشاعر الفعالة فى هذا المصدر مطروحة للبحث : الرغبة فى الأم ، الغيرة الاتهام بالاثم حيال الأب ، الخ .. ومن قبل كان الرجوع الى أسطورة

---

(١٨) فرويد : « موسى والتوحيد » ، مجموعة « أفكار » جاليمار صفحة ١٣٤ .

(١٩) المرجع السابق ، صفحة ١٣٦ .

(٢٠) المرجع السابق ، صفحة ١٣٥ .

أوديب نقلا أوليا لصورة خيالية فى الماضى البعيد ، ولكنه لم يزل يستخدم كثيرا بالأسلوب العصرى ، والفردى ، ومن تم فان الرجوع الى التاريخ الجماعى باعتباره تاريخا منشئا بالمعنى الصحيح .

ومع ذلك ، فلنطالع حكاية مقتل الأب السابق ذكرها : استأثر أبو العشيرة البدائية بكل النساء ، استئثارا مطلقا ، وقتل الابناء أو طردهم لأنهم منافسون خطرون له (٢١) وعلى هذا فحتى قبل مقتل الأب ، وهو الحدث الافتتاحى فرصا ، تجمعت مواصفات التكوين الأوديبى ، وذلك منذ زمن نقدر أنه سحيق لا تعيه الذاكره . ان زمن الفعل مستخدم فى هذه العبارة استأثر ابو العشيرة ... كما تشير . بيكس بذكاء ، هو الزمن الماضى السحيق المستخدم فى حكاية الأساطير : ففى قديم الزمان بدأت الأشياء كلها ، يرجع أصل الاشياء الى تاريخ سابق لنفسه ، الى مالا نهاية (٢٢) وفجأة يبدو الرجوع الى أسطورة العشيرة البدائية وقتل الأب عديم الفائدة طالما أن الأشياء كلها تحدث كما لو كان التاريخ أوديبيا من قبل ، لأنه حتى قبل انتظام العشائر ، كان الأب قد ضم اليه الأمهات كلهن ، وحرمهن على غيره (٢٣) ثم ألم يقع الحدث الأصلى (قتل الأب) مرة واحدة فحسب ؟ ومتى وثمة ملحوظة لفرويد تبدو عرضية وشديدة الصلة بالموضوع : فعندما يتساءل فى مؤلفه موسى والتوحيد عن الظروف التى تسمح لمثل هذه الذكرى بالانتقال فى التراث القديم ، ينوه بأن « الذكرى تنتقل فى التراث القديم عندما يكون الحدث مهما ، أو عندما يتكرر ، أو عندما يكون مهما مع التكرار » وفى حالة مقتل الأب يجتمع الشرطان » (٢٤) . ومقتل الأب ، وهو « حدث أصلى » يؤكد البعض أنه وقع فى يوم من الأيام بصفة نهائية ، هذا الحدث يتكرر . ويصف فرويد ثلاث « روايات » على الأقل لهذا الحدث . أولا الفعل الذى اقترفته عشيرة الأبناء (فى الطوطم والتابو) . وتتألف الرواية الثانية بنشأة التوحيد الذى ينتهى بقتل موسى . أما الثالثة فيراها فرويد فى تاريخ يسوع المسيح ، حيث تظهر بصورة مقنعة : « ابن للاله ، برىء من كل خطيئة ، ضحى بنفسه ، وحمل على عاتقه خطايا الكافة . وكان لابد أن يكون ابنا ، طالما كان الأب هو ضحية القتل » (٢٥) . وهكذا فمن خلال كل هذه التواترات ، مع التحولات ، والاستخفاءات ، والتنقلات ، وبفعل الكبت ، يفقد الحدث الأصلى قوامه «الواقعى»، ويبدو على حقيقته : اسطورة . أما التكرار فهو وحده الحقيقة الأصلية . واذا كان فرويد ظل حتى وفاته يسرد هذا الحدث ، ويتظاهر بتصوره على أنه وقع « بالفعل » ، والبحث فى ظروف نقله ، فان الشىء الذى يهمه حقيقة هو الدور الذى يؤديه العديد من التنكرات والتحولات والفروق التى تطرأ على مختلف

(٢١) نتتبع هنا عن كثب التحليل الدقيق الذى أجرته د. بيكس كليمنت « انثروبولوجيا وتحليل نفسى » فى المصنف الجماعى « الانثروبولوجيا علم المجتمعات البدائية ؟ » دنويل ١٩٧١ .

(٢٢) كاترين بيكس ، المؤلف السابق ذكره .

(٢٣) المرجع السابق .

(٢٤) فرويد ، « موسى والتوحيد » ، مجموعة « أفكار جاليمار » صفحة ١٣٦ .

(٢٥) « موسى والتوحيد » ، صفحة ١١٧ .

الروايات . وبلا كلل ، تحيله « تصورات الأصول » لدى مرضاه المصابين بالعصاب (وتصوراته الشخصية) الى مسألة مصدر التصور الأصلى . وما يكتشفه ، يتتبعه هذه الاستفهامات التى لا تنتهى ، هو أن الحدث لم يقع فى الأصل ، وانما تشكل . ويبدو أن رد التصور الفردى الى الأسطورة (الجماعية) والعكس بالعكس ، يشكل حلقة . ولكن الواقع أن مهمة العمل التحليلى هو اخراج الشخص من هذه الدائرة الأسطورية بمساعدته على التعرف على تاريخه هو ، بما يحتويه من أشياء غريبة .

وعلى ذلك فان الضرورة التى حملت فرويد على ربط التاريخ الفردى بالتاريخ الجماعى (على الرغم من النتائج التى توصل اليها علم الأحياء فى عصره) كانت مرتبطة بضرورة أخرى أكثر أهمية : تلك هى وضع قاعدة نظرية للمصدر والتكرار .

وكان انفصال فرويد عن يونج فى هذا الشأن ذا دلالة : ذلك أن فرويد لم يعد قادرا على التمشى مع يونج حين دخل هذا فى دائرة الأسطورة شارحا الفرد بنماذج مثاليه جماعية (والعكس بالعكس) . ان الرغبة فى تعزيز التحليل النفسى بضمان الميثولوجيا (الأساطير) التى فقدت أثرها الى الأبد ، انما هى النوعية الأساسية للأسلوب التحليلى ، وهى الشعور بالتكرار المتغير لدى الفرد الذى يعيد بناء الحدث الأصلى من خلال تصوراته الوهمية (التاريخية) . ان الرجوع الى نموذج مثالى ، الى رمزية مسبقة (فى قاموس الرموز ، أو كتاب تفسير الأحلام) الدليل على فشل العملية التحليلية .

فاذا كان الرجوع الصريح الى تراث قديم ، الى وراثة (عرقية) لدى فرويد قد بدا ضروريا ، فاننا نلمح ان ذلك يتم بتغيير المعنى تغييرا جذريا . وذلك أن ما هو مفروض أنه قد انتقل على هذا الوجه من جيل الى جيل ، منذ زمن لا تعيه الذاكرة ، ليس « طبيعة ، أو سجية » وانما هو « ذكرى حادث بدائى ، لم يزل يتسكرر ويتحول » . والشىء الذى يكشفه التحليل فى نهاية المطافه ، هو أن هذا الحدث البدائى (وبالتحديد تصور وهمى « يرجع الى الأصل ») لم يكن أبدا سوى نتاج هذه التواترات والتغيرات العديدة . أو بالأحرى ان هذا الحدث لن يكون أبدا خلاف هذا . والواقع كما أشارت بذلك ك. بيكس ، بعد « لاكان » انه اذا كان زمن العمل الأسطورى هو الماضى البعيد ، فان الزمن النحوى (الأجرومى) للتطور العصابى هو « المستقبل السابق » الذى يستعيد « الماضى المستمر » ، وهو أيضا « حلقة ارتجاعية » (منسحبة على الماضى) (٢٦) .

ولا يسعنا فى هذا المجال الا أن نحيل القارىء الى التحليلات البارعة التى أجرتها ك. بيكس ، واوضحت بها كيف أن المسائل التى طرحها فرويد قد هدمت تماما « الزمنية الخطية » ،زمنية الحكاية « زمن الماضى البسيط » : انقطاع جذرى ، يفجر مع ظهور مفهوم التكرار ، فكرة الحدث (وبخاصة الحدث البدائى) ويعرض مفهوما جديدا عن الأصل والتاريخ : « ان المصدر الأصلى شديد الاغراء ، فالرجوع الى الزمن الماضى ، الى حدث واقعى ، سواء كان نشأة أو صدمة ، والفاؤه ، هذا هو الحلم الذى يراود كل نظرية وكل عمل ، هذا

---

(٢٦) كاترين بيكس : « قوة الكلمات » مجموعة ريبير ، صفحة ٨٣ .

هو ما قيل في الاسطورة التحليلية النفسية التى الفها فرنزى ، ورانك ، ويونج على أساس الحقيقة الفرويدية . الأسطورة هي العودة الى الحدث الأولى بواقعيته، أما بناء حدث نموذجي ، اطار خيالى للأحداث التى لا يمكن أبدا الوصول اليها ، فهذا هو ما يقول به فرويد » (٢٧) .

بقى أن ننوه بطريق أخير لا يسعنا هاهنا الا أن نعرض خطوطه العريضة . ذلك أن اتجاه الاستفهامات الفرويدية بخصوص التراث القديم باعتبـــاره المنشىء للتصورات الوهمية البدائية (عقدة أوديب ، حكاية الأسرة ، لدى المصـــاب بالعصاب) قد أدى بنا الى مفهوم عن المصدر باعتباره تكرارا جوهريا ، يشير الى أبعاده « الأسطورية » (الصورة الوهمية) ، الى البحث عن حدث أولى . كذلك وجـد فرويد فى حتمية « التكرار » مادة لنظريه « الدافع الى الموت » . والمقصود بذلك هو النزوع الأساسى لدى كل كائن حى الى أن يعود الى الحالة اللاعضوية . وفى هذا المبحث الجديد ، اذا كان الدافع الى الحياة (ايروس) أصبح مفهوما على أنه دافع اتصال ، فان غاية الدافع الى الموت هى « قطع الصلات كلها ، وبالتالى هدم كل شىء » : عودة الى الأصل باعتباره مفككا غير متميز . هذا ما يسـميه البعض «بالانتروبيا» (فى الفيزياء : درجة التعادل الحرارى ، أو قياس الطـاقة اللامتاحة ـ المترجم) . مرة أخرى ، هـذا المفهوم الذى اعتبر جريئا للغاية ، بل ميتافيزيقيا ، قد أربك الكثير من تلاميذ فرويد الذين جهودا أن يحـــولوا دون تجديده .

ومن جديد فان النماذج البيولوجية التى يبدو أن فرويد يرجع اليها انمـا تحير الأفهام . ومع ذلك يؤكد فرويد أنه توصل (كما كان الأمر بالنســـبة الى التراث القديم) الى هذه النتيجة بحاجة ضرورية فى داخل النظرية التحليلية . وقد رأى البعض فى الثنائية الظاهرية : الموت والحياة نكوصا محسوسا بالنسبة الى تعقد وثراء الحصيلة الاكلينيكية ، لاســـيما أن فرويد لا يتردد فى أن يبحث عن المصادر التى يبغيها فى نصـوص ذات طبيعة ميتافيزيقية ورمزية واضـــحة : كالأوبانشاد (٢٨) ، و «مأدبة» أفلاطون ، الخ . ومع ذلك ، ودون أن نقصد أن نقدم هاهنا عرضا نظريا كاملا لهذا المبحث الأخير (٢٩) ، ينبغى أن يوضـــح أن ثنائية دافع الحياة ودافع الموت فى هذا النموذج الجـديد ليست الا ظاهرية . فالشىء الذى قدمه هو بالفعل تعريف جديد ودقيق لفـــكرة «الدافع» نفسها . فالواقع أن فرويد يسلم من الآن بأن الدافع ليس الا تعبيرا عن نزعة ملازمة لـكل جسم حى تدفعه الى اعادة انتاج ودعم حالة سابقة اضطر الى نبذها بتأثير قوى خارجية مربكة ، وهو تعبير عن نوع من المرونة العضـوية ، أو بالأحرى خمول الحياة العضوية » (٣٠) . وهو يسلم بما فى هذا المفهوم من جديد ومستغرب لأننـــا

(٢٧) المرجع السابق ، صفحة ٨٧ .

(٢٨) الأوبنشاد : محاورات فلسفية فى أسفار الهند الدينية القديمة ـ المترجم .

(٢٩) يكفى للاطلاع على نبذة أولية موجزة ولكنها دقيقة عن مثل هذا العمل الرجوع الى مقـــال دافع الموت » فى كتاب « معجم التحليل النفسى » تاليف لابلانش ، ويونتاليس .

(٣٠) فرويد ، « فيما وراء مبدأ اللذة » فى « رسائل التحليل النفسى » صفحة ٤٦ .

«اعتدنا أن نرى فى الدافع عاملا من عوامل التغيير والتطوير ، وليس العكس »(٣١).
ومع ذلك فان حاجة شديدة تدفعه الى استكشاف الغاية التى تؤدى اليها نظرية الدافع هذه باعتبارها عودة وتكرارا ، حتى ينتهى بمفارقة شديدة الى أن «النهاية التى يتجه اليها كل حياة هى الموت» (٣٢) .

وثمة صدفة مدهشة تؤيد أقوال فرويد : ذلك أنه يذكر الوراثة من جديد فيقول . « ليس علينا الا أن نتذكر أن ظواهر الوراثة وحقائق علم الأجنه تزودنا بأبدع توضيح للميل العضوى الى التكرار » .

وبهذه الصفة ، فان النمط النموذجي لكل دافع ، وهو الحالة الوحيدة التى تحقق فيها بالفعل ، هو دافع الموت . أما دافع الحياة فانه يتصور ، لا « كنقيض لدافع الموت» ، وانما كأهم تحولاته .. مجرد «منعطف» يؤدى الى الهدف الذى يتغياه دافع الموت : « تلك هى المنعطفات التى تسلكها الحياة فى مسارها الى الموت ، منعطفات تحرص عليها بدقة دوافع البقاء التى تشكل ما يتبدى لنا اليوم كقائمة الظواهر الحيوية» (٣٣) . وليس هناك شك فى خصوص معنى دوافع البقاء هذه : ففى ضوء هذا الفرض الجديد ، لا تعتبر هذه الدوافع الا بمثابة «دوافع جزئية ، القصد منها أن تكفل للجسم الحى الوسيلة الحقيقية الوحيدة للعودة الى الموت ، وتجعله فى مأمن من كل الاحتمالات ، خلاف الاحتمالات التى توصله الى هذه الغاية» (٣٤) . وعلى هذا فان المصدر الوحيد (الحقيقى وليس الأسطورى) الذى يوجه مصير الكائن الحى ، بتأثير العودة ، هو الموت .

ومن الضرورى أن نحدد بسرعة موضع المنعطف الأخير المحير فى نظرية فرويد قبل أن نشرع فى اعادة مطالعة نصوص أطباء الأمراض العقلية ، اعتبارا من هذا المنعطف .

نبيح لأنفسنا الآن أن نتخذ خطوة نستعيد بها الماضى : فاذا كان الانفصام الذى اجراه التحليل النفسي قد أصبح مقبولا اعتبارا من الاساس الذى يجعله محتملا ، فلا بد أن نجد فى النصوص التى تشكل هذا الأساس مادة واضحة فى صورة بقايا «مكبوتة» تقوم النظرية التحليلية بالنسبة اليها ، وبنوع ما مقام « التفسير » .

فأول كل شىء مسألة دافع الموت . فقد أراد البعض ، فى شىء من التسرع (٣٥) تعريف الفساد على أنه ميراث متراكم ينزع بالتدريج الى العقم ،

---

(٣١) المرجع السابق صفحة ٤٦ .

(٣٢) المرجع السابق صفحة ٤٨ .

(٣٣) المرجع السابق صفحة ٤٧ .

(٣٤) المرجع السابق صفحة ٤٩ . ويمكن ملاحظة كل ما يفصل هذا الرأى عن صيغة « بيشا » المشهورة فى علم الأحياء « الحياة هى مجموعة الوظائف التى تقاوم الموت » (الأبحاث الفسيولوجية فى الحياة والموت) .

(٣٥) تلك مثلا حالة « ميشيل سير » فى كتابه عن « زولا » .

وانقراض السلالة ، والدافع الى الموت · وينبغى بالأصح القول بأنه يطرد احتمال الدافع الى الموت ، (وهذا ما يعادل القول بأن له شأنا مع دافع الموت ، ولكن بأسلوب الكبت) .

والواقع أنه يمكن القول بأن الفساد هو بمثابة الصورة المعكوسة لدافع الموت. فثمة بعض السلالات (المرضية ، وينبغى التأكيد على أنها كذلك) تنزع ، بعكس النمط الطبيعى ، الى حالة غير منتظمة بصورة متزايدة ، بل انها تبدو كما لو كانت تبحث عن الظروف والاتحادات التى من شأنها أن تتعجل هذا الانحطاط التدريجى المحتوم . ولكن منطق الفقه يسمح للنمط الطبيعى بأن يتابع الهدف المرسوم له ، وهو تقدم النوع تقدما لا حد له . وهكذا لما لم تكن الحياة ، كما تبدو فى صيغة فرويد سوى انعطاف نحو الموت ، فان «الفساد» هنا ، وهو تحول مرضى ، هو وسيلة تنزع ، بحذف العناصر الفاسدة ، الى الحفاظ على الحياة ، باعتبار ذلك ميلا جوهريا · والوراثة فى جميع الأحوال فى خدمة الحياة سواء كانت موافقة لمصيرها ، فيكون دورها نشرها الى ما لا نهاية ، والارتقاء بها ، واما أن تكون الحياة سائرة سيرا مرضيا ، ومن ثم تكون مهمة الوراثة أن تمحو بالتدريج العناصر التى تحول دون كمالها · والشىء الذى يتمتع على هذا النحو بالحماية ضد قدرات الموت (الثانوية) هو الكفاح الجبار الذى يمارسه الكائن الحى .

٢ ــ الأسرة العصابية وفكرة «مصدر» الحدث المرضى .

بعد مطالعة النصوص الفرويدية ، يتيسر لنا أن ندرك الى أى حد تسهم فكرة « الأسرة العصابية » المنحدرة من نفس مجموعة الأغراض المرضية ذات المصدر الواحد ، (٣٦) فى تفسير «ميثولوجى» : بتحديد حدث بدائى ، أى درجة صفر للجنون ، يتفرع منه كل العناصر الأخرى . وأنا لنشعر شعورا غامضا أن مثل هذا الطلب وهم ، وان تعيين نقطة البداية هذه يتم فى الكثير من الأحيان بصورة اصطناعية ، ومع ذلك يثابر البعض بجد واجتهاد على تعيينها ·

ومن هنا ، ندرك تمام الادراك الى أى حد يشارك النموذج « الوراثى » الجديد (بمعنى علم يختص بالتطور والبضج) فى هذا المبحث : فما دمنا عاجزين عن تحديد اللحظة البدائية التى « حدث » فيها الصدع ، فعلينا أن نجتهد فى تتبع التطور الخطى (أو الطولى) · الذى يتواتر دواما وينتهى الى النضج التام · و «الفترة» المحددة التى يحدث فيها اختلال ما والتى يمكن تأريخها بالضبط هى التى ستكون حاسمة فى تحديد الشكل الذى يتخذه الجنون · وتتناول مدارس التحليل النفسى «الوراثى» (ونموذجها مدرسة أنا فرويد) التى تركز على مفاهيم «التثبيت» ، تتناول هذه النماذج بكل دقة . وحاول البعض أن يوضح أن هذه المدارس تفوت بأسلوبها هذا جوهر التبدل العميق الذى أحدثه التحليل النفسى ·

ومع ذلك ــ وبالأخص بسبب هذه الرغبة الساذجة فى الاستيثاق من

---

(٣٦) هذه الأعراض المرضية المتزامنة التى يفترض أنها مصدر جميع اشكال الجنون ، ليس فى نظر مؤلفى أواخر القرن التاسع عشر سوى النورستانيا ·

«المصدر» ــ فان مطالعة مؤلفات ب. لوكاس ، أو موريل لابد أن تستحضر فى ذهن المحلل النفسى التصورات التى يريد أن تتوارد له وهو مستلق على اريكته أو التى يعيد تشكيل نعرجاتها من خلال تداعيات مريضه .الا تعرض عليه يوميا مختلف الروايات التى تحكى المأساة العائلية الخاصة بالمصابين بالعصاب صورة ذلك العم السامر الذى يفترض أنه مصدر اللوثة العائلية ، او تلك الجدة العاهرة او السيدة القوادة فى نتجكوك ، وهو (أو هى) شخصية تدور حولها شذرات من الأحاديث التى كتبتها التقاليد العائلية بمهارة ، فتطفو هذه الأحاديث وتتبدى له محمنة ببعض «الصدوع» الخيالية . أو ذلك الجد السكير الفاجر الذى يحكى البعض بسخرية مقترنة بدعابة مغامراته مع الخادمات ، أو الزهرى الذى عادبه من مستعمرة نائية ، وكأنه غنيمة حرب .

وليس من شك فى أن الوهم الذى كان يراود أطباء الأمراض العقلية هو النظر ألى هذه «السوابق» على انها «حقيقة واقعة» ، وأن يبحثوا فى الوقائع التى حكيت المصدر الأكيد لعصابية مرضاهم ، هذا بدلا من أن يتركوا مرضاهم يروون كل التصورات الوهمية التى يحملونها ، ويقاطعونهم ، ويضيقون عليهم بالأسئلة المحددة . بل و «ينزلون الى الميدان» لاتمام التحقيق فى السوابق المرضية ، وتصحيح الذاكرة القاصرة . ومع ذلك فهم يقدرون المصاعب التى يصادفونها فى سبيل الحصول على « الاعترافات » .

وحيثما يرى فرويد مقاومة ، وتسويات ينبغى استجلاء معناها ، يشكو أطباء الأمراض العقلية بشدة من سوء نية المرضى وتكتمهم ازاء الحقيقة . ان مطالعة صفحات النصوص لتثبت أن الأطباء يرون فى ذلك شعورا صامتا بالذنب ، ولكن ذلك يبدو لهم أمرا طبيعيا لا يستدعى طرح الأسئلة : اليس من الطبيعى للغاية أن يخجل الانسان من عم أو جدة كل منهما سكير أو زان ؟ على أن مثل هذا الشعور ليس بسيطا بالمرة ، ولقد شهدنا فرويد وهو يبحث باصرار عن تفسير لمشاعر تبدو لنا «واضحة بذاتها» ، كالغيرة من الأب .

كذلك فان نظرية «الصدمة» كانت فى فترة ما تشد اهتمام فرويد : أن يجد ويحدد (اذا لزم الأمر بتحقيقات «موضوعية») حقيقة الحدث الذى سبب الصدمة .

ولكنه سرعان ما أدرك أن ما اخفقت فيه هذه الوسيلة هو « الحقيقة النفسية » التى تتبدى من خلال حديث المريض ، وتلعثماته بالاعترافات والأكاذيب ، وذكرياته الحاضرة أو المفقوة ، ونوبات الصدمة الفجائية التى تعتريه، وتكتماته الفجائية . وتؤكد لنا مطالعة كتابات علماء الأمراض العقلية أن مرضى موريل أو ماجنان (٣٧) كانوا يحكون نفس الأشياء التى يحكيها مرضى فرويد . ولكن مرضى فرويد الذين سحرتهم « الرسالة » الموجهة اليهم لم يدركوا لمن أساس التحقيق الجارى معهم يكمن فى «معجم الرموز» .

---

(٣٧) تلميذ موريل : أصبح من العشرات الأخيرة من القرن رائدا فى هذا المجال بتطويره النتائج الاكلينيكية والوصفية المرضية لمذهب موريل . انظر بخاصة تعريفاته « للمنحلين فى الدرجات العليا » ، وهى أساس التعريفات الدقيقة فى جداول الأمراض العصابية (الهواجس ، والمخاوف المرضية بنوع خاص).

٣ ــ النشاط الجنسي ، يقينا . ان مطالعة ثانية لكتابات أطباء الأمراض العقلية في القرن التاسع عشر تزيدنا ايضاحا بوجود النشاط الجنسي في كل مكان منها : فثمة خطر يشار اليه يترتب على الاستمناء ، وهناك أهمية كبيرة للوراثة المرضية في الامراض التناسلية ، وحتى في مجرد الافراط في العملية التناسلية . من ذا الذي لا يرى أن ما يشار اليه باعتباره مصدرا للفساد هو بالذات النشاط الجنسي ، حيث يتغيا التحرر من الوظيفة التي تجعله مقبولا ، وهي التناسل ؟ ان الرذيلة ، وبالتالي السلوك المرضي تبدأ حيث تطلب المتعة من أجل اللذة ، والفساد ، في مقابل ذلك وهو ثمرة النشاط الجنسي المتحرر من الاهتمام بالنسل ، يؤدي بدوره الى «الأمراض التناسلية» : ضعف النتاج ، العنة، ثم العقم . وفي هذا ترجمة «علمية» للمبدأ الذي يقول ان الانسان يلقى جزاء ما اقترف من خطيئة .

وهكذا تنتشر في جميع الأنحاء وبالحاح ، خلف تنكرات كثيرة فكرة الخطأ والاثم . وللغور ، ومنذ هذه النظرة الأولى الى النشاط الجنسي ، وباسم العلم ، اكتشف أطباء الأمراض العقلية في النشاط الجنسي مبدأ الاجرام . ولكن الجرم بدا لهم كنتيجة «طبيعية» للخطأ ، ومن ثم للضرر العضوي الذي يترتب عليه : فهو ظاهرة عارضة . وكانت خصيصة منهج فرويد جعل الخطأ مركزا لاهتمامه واستماعه . ولم يكن الشيء الذي يغدو مسببا للمرض هو النشاط الجنسي باعتباره وظيفة فسيولوجية ، وانما الشعور بالذنب الذي يصاحبه . ومن ثم لم يكن استجلاؤه أمرا بسيطا في ذاته ، وانما هو احدى الوظائف الرئيسية للعملية العلاجية .

وفي رأي نيتشة أن المثل الأعلى الزهدي يسهم في الانحلال ، وهو في آن واحد علاج «مسكن» له ، وعرض من أعراضه . أما فرويد فيعتبر الدين «العصاب العام للجنس البشري» (٣٨) ، ولكنه يعفي المؤمن في الوقت نفسه من «مهمة أن يخلق لنفسه مرضا عصابيا» . وفي قلب العدمية والانحلال تتأكد الارادة القوية . وفي قلب «دافع الحياة» وربما في أصله ، يكمن الدافع الى الموت . وفي ختام المسيرتين ، تحليل للشعور بالذنب : « أصل الأخلاق ، وانحراف المدنية » . وليس الأمر أن تمحو ما يترتب عليه تفاوت شديد في المسائل المطروحة ، أو اختصار أي واحدة منها ، أو أن نرى في نيتشة مجرد رائد ، أو في مذهب فرويد النظرية العلمية التي تناقش دوما التناقضات الموجودة في أقوال نيتشة .

ويكفي هاهنا أن نبين أن المنهجين يشكلان ، كل بأسلوبه ، «دعامة» لمشكلة « الفساد » ، وهما لا يقنعان بتقويم الخطأ ، وانما يتعرضان لتحليله وتفسيره : أحدهما بايضاح أن «أسباب» الفساد هي في الواقع نتائج التطور المرضي ، وابراز النتائج الايجابية المنشئة لهذا التطور (٣٩) ، والثاني بتنظيم سلسلة أنساب

---

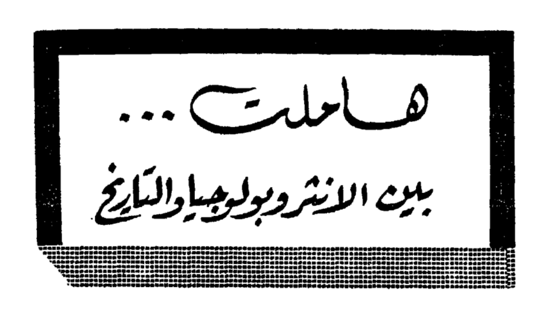
(٣٨) سجموند فرويد : مستقبل الوهم .

(٣٩) هذا عرض يتعدى نطاق هذا المقال المخصص لفرويد ، ولكنه بحث في مواضع أخرى . ومع ذلك يمكن مطالعة كتابات نيتشة التي نشرت بعد وفاته والتي انتظمت حول فكرة « العدمية الأوربية » ١٨/١٠ ، ١٩٧٦ .

خاصة بالرغبة ودوام تأثيرات التصورات المكبوتة ، وذلك خلف النقـــل الوراثى الظاهرى للآفة المرضية . والشيء الذى يطرح على بساط البحث فى كلتا الحالتين هو استقرار النسبة بين الصحة والمرض . وبالتالى كان الفصل الخالص للطبيب أن ينوه فى ختـــام عرضه بهذا الحصاد الوفير من الأسئلة التى تم جمعها خلال قرن من الزمان تحت عنوان «الفساد» .

اهم من ذلك أننا نجد فكرة معينة عن الانسان وتاريخه هى التى تغدو بذلك مشوشة ؛ وتحل محل الصورة الخطية المستقيمة الخالية من العقبـــات لتاريخ غائى يبشر بتقدم مطرد بلا حدود ، تتبدى فى خلاله الارتدادات والانحـــلالات بصورة انحرافات مرضية ، يحل محل ذلك زمان متقطع متفتح لكل ضروب الحيرة التى تنتشر بالتالى : تكرار قهرى ، وعودة أبدية . وأصبح الانسان وجنونه فى مسار زمنى فقد علاماته الثابتة ، وتنمى بالتالى الرؤية الأنثروبولوجية للجنـــون التى شهدنا ملامحها فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . ولم يعد فى وسع هذه الرؤية أن تبقى باعتبارها عودا ، وارتدادا ، وانحلالا ، لان الانسان نفســه فقد كل ثقة فى هدف مضمون لمصيره ، باعتباره فردا ، وباعتباره نوعا . ولم يعد اذن يتصور جنونه كوجه سلبى لماضية المفقود ، أو كوجه ايجابى يعلق عليــه آمالا جديدة . وكون الانسان فاسدا ، يعنى على الأقل وجوده فى ســـــلالة ، واتصاله بأب . أما مع نيتشة ومع فرويد ، فان الانسان يتعلم أنه قد ولد يتيما .

● ● ●



المقال فى كلمات

هاملت ، ماساة شكسبير العالمية الرائعة ، أسطورة قديمة تداولتها التقاليد الشفوية ، من جيل الى جيل ، ثم دونتها أقلام بعض الكتاب ، وطرأت عليها تغييرات وتحويرات واضــافات حتى وصلت الى يدى شكسبير قصبها فى مسرحيته الذائعة الصيت .

وقد تناولت الكاتبة هذه المسرحية بالبحث والتحليل من النــاحية الانثروبولوجية ، باعتبارها أسطورة تحكى عادات شعب من شــعوب شمال أوروبا ، وتقاليده ومعتقداته الدينية ونظمه الاجتماعية والسياسية فى زمن قدرت أه فى عهد المسيحية الأولى .

ثم حاولت استكشاف الحقائق الكامنة خلف احـداث المسرحية ، وذلك بمناقشة الأوضاع السياسية والدينية والاجتماعية الســائدة فى زمان القصة ومكانها ، وما يجرى بين ابطالها من حـــوار ، كما حاولت تصوير ابطال القصة على حقيقتهم ، ووصف طبائعهم ، والكشف عن الدوافع التى تحكمت فى سلوكهم وتصرفاتهم .

فهاملت الابن يدرس فى احدى الجامعات خـارج بلاده ، ثم يبلغه وفاة أبيه الملك ، فيعود الى الدانمرك ، واذا بامه جيرترود قد تزوجت عمه كلوديوس الذى أسرع بالمناداة بنفسه ملكا على البلاد ، وبذلك ضاعت فرصة هاملت فى ارتقاء عرش أبيه رغم أنه كان محبوبا من الشــــعب الذى يريد ان ينتخبه ملكا ، اذ كان نظام الحكم وقتئذ ملكيا انتخابيا بين

الكاتب : أديث . ر . ساندرز

ولدت فى بولندة ، ودرست فى جامعة كولومبيا (دكتوراه فى الفلسفة ١٩٦٨) • تولت التدريس بجامعة فيرليه دكنسون ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، وجامعة موزدهام • نشرت «النظرية الحامية ، منشؤها ، ووظيفتها من الوجهة الزمنية» ، مجلة تاريخ آفريقيا ، المجلد ١٠ عدد ٤ •

المترجم : أحمد رضا

مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا)

امراء الأسرة المالكة ، فى حين ان كلوديوس كان مكروها من الشعب ، فلم يكن لديه اى امل فى ارتقاء العرش ، ولكنه تمكن بزواجه السريع من أرملة أخيه أن يستولى على زمام الحكم •

ولكن شبح الملك المتوفى يتجلى لابنه ويوحى اليه انه مات مقتولا بأيدى أخيه وزوجته ويطلب من ابنه الثأر له • وتدور أحداث المسرحية بالتالى على أساس محاولات الابن كشف حقيقة مقتل أبيه والثأر له بقتل عمه ، ثم استرداد العرش الذى ضاع منه • وهنا تتعرض الكاتبة لشخصية هاملت بمناقشة مشاعره ودوافعه ، وهل كان محقا حين اتهم أمه بالزنا لزواجها من عمه ؟ وهل كان مثل هذا الزواج فى ذلك الزمان والمكان زواجا مشروعا أم زواجا من محرم ؟ ثم ان الأمير الذى يلجأ الى القتل ليثأر من نفسه غير جدير بتولى الملك مهما كانت شعبيته لدى الجماهير •

وتناول التحليل شخصية بولونيوس العجوز كبير حجاب القصر ، ومستشار الملك والملكة ، ووالد أوفيليا حبيبة هاملت ، فيتكشف لنا رجلا وصوليا منافقا مخادعا ، وليس ذلك الرجل السياسى المخلص للعرش والبلاد والشعب كما تصوره الناس •

وتنتهى الكاتبة الى ابراز أهمية الرأى العام الذى لا يقبل فى خلق قادته المكائد والدسائس والخيانة وفساد القيم ، وأن الحقائق لابد أن تظهر ، والحق ينتصر ، والباطل ينهزم •

قال كلود ليفي شتراوس في مناسبة ما : « اذا تعاونت الأنثروبولوجيا ذات يوم مع التاريخ لدراسة المجتمعات ، فسوف ندرك في الحال أن احدهما لا غنى له عن الآخر » . هذا التأكيد يتضمن قدرا كبيرا من الصواب ومع ذلك فبامعان الفكر فيه ، يتضح لنا أن مثل هذا التعاون في الواقع العملي أكثر ندرة وأقل كمالا مما نرجو له .

فالأنثروبولوجيا تدرس عن طريق التقاليد المجتمعات السابقة على اختراع الكتابة ، أما التاريخ فانه يدرس المجتمعات اللاحقة لاكتشاف الكتابة . ولا تقدم لنا المجتمعات الأولى وثائق مكتوبة (واذا وجدت فانها نادرة ، وفي الغالب مشكوك في صحتها ، وأية من مصادر غريبة عن الحضارة التي تصفها بشيء كثير من الخرق !) . ولا تعتمد الأنثروبولوجيا الا على التقاليد الشفوية في محاولتها اعادة بناء الماضي . هذا التقليد الشفوي ، من حكايات وخرافات وأساطير وما الى ذلك ، هو جزء من كل الحضارات ، ولكن قيمته كمصدر للمعلومات التاريخية كان في نظر علماء الانثروبولوجيا منذ زمن بعيد مشكوك في صحته . ويبدو أنهم لم يكونوا يحفلون به . وكان لابد من ظهور المدرسة الوظيفية حتى تساعدنا على تفهم قيمة التقليد الشفوي وأهميته في نقل المعلومات عن الماضي عن طريق الحكايات الأسطورية في نطاق مجتمع معين .

ودرس أنصار المذهب الوظيفي بنوع خاص أساطير الأولين التي كانت تفسر بعامة وجود الانسان على سطح الأرض ، وبالاكثر ظهور مجموعة معينة من الناس . وثمة تقاليد تتعرض بالتحليل لوجود بعض النظم ، وتزود النظام القائم عند اللزوم بالدعم الضروري المبني على مصدر خارق للطبيعة . نجد على سبيل المثل أساطير شائعة للغاية تحكي عن الأحداث التي أدت ببعض الشعوب الى فرض الغروبة على أميرات الأسر المالكة ، وتوضح الأسباب التي تبرر هذه العادة . وثمة تقاليد أخرى تفسر وتبرر في آن واحد تنظيما اجتماعيا قائما على تفاوت المجموعات البشرية وتدرجها ، ويجد كل انسان في هذا التنظيم مكانه اللائق به تبعا للترتيب « الطبيعي » لأهليته . وقد رؤي في هذه التقاليد الشفوية ضربا من مبادىء قانون الشعوب مما أكسبها اسم « الأساطير الدستورية » .

وتشكل دراسة التقاليد الشفوية في مفهوم هذه المدرسة الأنثروبولوجية جزءا مكملا لكل دراسة لحضارة مجموعة عرقية ، ولا اكثر من ذلك ، فكل محاولة لاعادة بناء الماضي التاريخي لشعب من الشعوب على أساس التقاليد الشفوية وحدها ، انما تنتمي الى « التاريخ الكاذب » . ولا يتخذ التقليد الشفوي أية قيمة في نظر المؤرخ الصادق الا اذا استند على معطيات مستقلة لاشك في صحتها .

ومع ذلك فمنذ بضع سنوات بدأ بعض المؤرخين يهتمون بالشعوب التي لم تعرف الكتابة ، واصطدموا بدورهم بمشكلة ندرة الوثائق المكتوبة ، وثراء التقاليد الشفوية . من هؤلاء المؤرخين جان فانسينا ، وهو أحسن من يساعدنا على التأمل في طبيعة التقاليد الشفوية باعتبارها مصدرا للمعلومات عن ماضي الشعوب ، ويعرض علينا طريقة تاريخية مناسبة لدراستها . وفي رأيه أن

«الحقيقة التاريخية» لا تعنى حتما «الحقيقة الواقعة» وانما هى فقط «النقل الصحيح» لتقليد التقط من مصدره . ثم ما هو المصدر ان لم يكن الأثر الذى تركته بعض عناصر الماضى ، والذى يجمعه المؤرخ ؟ فالمؤرخ المتخصص فى التقاليد الشفوية ، يتعاون مع علماء الاتنولوجيا واللغات فى جمع عناصر دراسته ، وتجد طريقته صدى صادقا فى أسلوب المؤرخين الاتنولوجيين الذين يجتهدون فى التوفيق بين النواحى التركيبية الاثنولوجية وبين الأحداث التاريخية من حيث تسلسلها الزمنى . وعلى هذا فان فرعى المعرفة يتبادلان المعلومات ويتعاونان فى سبيل فهم أفضل لحضارة معينة .

ولعل الأوان قد حان لعلماء الأنثروبولوجيا لكى يهتموا بالتقاليد الشفوية التى بقيت بعد ظهور الكتابة ، مثلما بدا علماء التاريخ يهتمون بالتقاليد الشفوية لدى الشعوب التى لم تعرف الكتابة . وعلماء التاريخ يعرفون تمام المعرفة ندرة المخطوطات المتعلقة بعصور الحضارة الغربية القديمة ، وأن هذه الوثائق لا تمثل فى بعض الأحيان سوى رواية شفوية وثمة تحليل انثروبولوجى للتقاليد الشفوية يمكن أن يوضح بعض الزوايا المظلمة بنوع خاص فى هذا التاريخ ، ويسهم فى الوقت نفسه فى اثراء معلوماتنا عن المجتمعات التى تركت لنا وثائق مكتوبة . والتقاليد الشفوية كما قال فانسينا « مصادر تاريخية من نوع خاص .. وهى فى أجزاء العالم التى تسكنها شعوب لا تعرف الكتابة ، المصدر الرئيسى ، ان لم يكن الوحيد الذى نملكه ، والذى يتيح اعادة بناء الماضى . بل ان الكثير من المصادر التاريخية ، بما فيها أقدم الوثائق المكتوبة لدى الشعوب التى انتفعت بالكتابة يقوم على أساس من تقاليد شفوية أكثر قدما منها » .

وقد يحدث لدى الشعوب التى عرفت الكتابة منذ أمد بعيد ، ان هذه التقاليد الشفوية اختفت بالكامل ، على الأقل من العرف الشفوى . وقد يحدث ايضا أن بعض التقاليد الشفوية التى جمعت فى عصور مختلفة واتكمشت بالتالى، دونت بعد ذلك دون ذكر لمصدرها الأصلى القديم .

مثال ذلك النصوص الكبرى من التقاليد المسماة « بالمقدسة » كالتوراة والفيدا ، وثمة نصوص أخرى ، أقل قدما دون شك ، وتنتمى الى وقائع تاريخية محددة ، أصبحت جزءا من التراث الأدبى الكلاسيكى ، كالياذة هوميروس . فاذا عرفنا بصورة أفضل ذلك التاريخ «الصغير» ، استطعنا بلا ريب أن نكون فكرة واقعيه ملموسة عن المصادر الأولى للتقليد المكتوب فى تطور مجتمعاتنا الحديثة . وعلى أية حال ، ففى مقدور علماء التاريخ أن يستخدموا بنجاح الأساليب التى يطبقها التحليل «الانثروبومورفى» (الانسانى الشكل) على التقاليد الشفوية حيثما أمكن جمعها ، لمقابلة نتائجها بسائر المعطيات التى يملكونها حتى يستطيعوا سد بعض الثغرات فى معارفنا عن ذلك العصر .. وثمة بعض الأساطير ، على مستوى أكثر تواضعا من مستوى الملحمة الهومرية أو التوراتية ، أمكن نقلها وتنقيحها بحيث تغيرت معالمها فى نظرنا ، أو سجلت فى صورة أدبية ضاعت معها ذكرى مصادرها الأولى . تلك هى كما يبدو لنا حالة «هاملت» فى النص الذى تركه لنا شكسبير.

ومن المعروف أن المسرحيات المنسوبة الى شكسبير تقوم على أعمال سابقة

امكن فى اغلب الأحيان العثور على آثارها . من ذلك مثلا أننا نعرف عدة نصوص لقصـــة هاملت قبل أن يتناولها شكسبير ويستخلص منها التحفة الرائعــة التى نعرفها اليوم جميعا . وتفتح الأسطورة نافذة على نوع المجتمع الذى انبثقت منه الأسطورة البدائية التى جرت لها سلسلة من التغييرات الجذرية .

وتمثل أساطير شعب من الشعوب فى مفهوم عالم الأنثروبولوجيا « مجموعة من الحكايات المندمجة فى الحضارة ، تعرض المعتقدات ، وتصف الشـــعائر ، وتقوم مقام الدستور الذى ينظم الحياة الاجتماعية ، وكذا القانون الذى يحـــدد قواعد السلوك الأخلاقية » .

وكان لزاما علينا قبل أن ننتهى الى أن هاملت تمثل فى آن واحـــد أسطورة ودستورا من هذا النوع ، أن ندرسها بأسلوب الاتنولوجى ، باعتبارها أثرا فنيا منفصلا عن مضمونها التاريخى والأدبى . وكان من الضرورى لذلك أن ندرسها ، لا باعتبارها مسرحية لشكسبير ، ملازمة لمؤلفها ولعصره ، ولكن باعتبارها قصـــة مبنية على تقليدشفوى ، تلقاه كاتب مجهول وسجله بالصورة التى وجدناها فى فى مخطوط فقد منذ زمن بعيد ، ثم أعيد احيلؤها فى هـــذا العصر ، ومن ثم يتسنى لنا كشف خفاياها على ضـــوء الانثروبولوجيا الحديثة . بمعنى هذا أننا نستبعد كل دلالة أو اشارة أو تفسير من شأنه أن يعيد وضع القصة فى الجو السائد فى العصر الأليزابيتى الانجليزى . وسوف نعتمد على مقدمتين فقط :

١ ــ أن الأسطورة تنتمى الى المجموعة الأنجلو ساكسونية ، طالما انهـــا مكتوبة باللغة الانجليزية .

٢ ــ أن الأحداث تجرى فى أوروبا ، وبالأرجح فى شماليها ، لأن البلاد التى ذكرت بها هى الدانمرك وانجلترا والنرويج وألمانيا .

وطالما ان دراستنا تقوم قبل كل شىء على جوانب المسرحية التى تهم عالم الانثروبولوجيا : كعادات الزواج ، ونكاح المحـــارم ، فان زواج جيرترود من كلوديوس يتيح لنا منطلقا موجودا بالفعل . وقد يصف هاملت هذا الزواج بانه زواج من محرم . ومن الغريب على الأقل أن مثل هذا الاتهام لا يجد له صدى بين رجال البلاط : فليس ثمة كلمة منهم تدين الزواج ، أو اشارة الى احتمال ان يكون زواجا غير شرعى ، بخلاف الحجج التى يبديها هاملت . ولم يكن هنـــاك ما يستحق اللوم سوى السرعة التى تمت بها الأحداث . ولو كان مثل هذا الزواج مرفوضا حسب قواعد الزواج المتبعة فى الدانمرك ، ما كان لأحد أن يجيزه بالمرة .

وزواج الشخص من أرملة أخيه هو أفضل أشكال اعادة الزواج بالنسبة الى المرأة التى توجد فى مثل هذا الوضع ، ليس فقط عند العبريين الذين فرض عليهم التوراة فى سالف الزمان هذه القاعدة ، وانما أيضا لدى شعوب كثيرة لا حصر لها . وعادة شائعة مثل هذه فى العالم كله حقيقة بأن تكون مقبولة فى الدانمرك ، على الأقل حتى العصر الذى جرت فيه أحداث هاملت : أما الأمير ــ ولا مانع من أن نعتبر أنه يمثل قطاعا منشقا على المجتمع ــ فانه يرفض نظام زواج الشخص من أرملة أخيه ، لدرجة

أنه يعتبره نكاحا لمحرم · هذا الرفض يقوم دليلا بينا على أن قواعد الزواج ، أو على الأقل الأفكار التى قد تتصل بمثل هذه القواعد فى بعض طبقات المجتمع ، قد طرأت عليها بعض التغيرات · والتغير فى أشكال نظام أساسى كالزواج قد يكون دليلا على حدوث انقلاب خطير فى المجتمع ــ انقلاب قد يكون من أسبابه المباشرة فى هذه الحالة ظهور المسيحية · ولعل هذا العرض يفسر لنا كيف أن أوروبيا من أهل الشمال ، مثل هاملت بدأ يرفض ممارسات من قبيل زواج الشخص من أرملة أخيه ، حتى أنه أعتبر مثل هذا الزواج نكاحا لمحرم · ان الدين الجديد لا يحظى بقبول أفراد المجتمع دفعة واحدة ، ولا تنصهر القيم القديمة والطقوس والتقاليد فجأة فى أشكال الديانه الجديدة، بل لابد من مرور بعض الوقت حتى تصير هذه الاشكال بدورها مقبولة لدى الكافة · والتحول الى الدين الجديد يعقبه على الدوام فترات من التذبذب قد تستغرق عدة أجيال ، وتختبر المد والجزر فى الديانة الجديدة ومدى سيطرتها على النفوس · وفى المجتمع الذى نحن بصدده ، يقبل أصحاب السلطة العقيدة المسيحية بجملتها ، ولكنهم يخلقون بعض التوترات حين يتمسكون ببعض التقاليد القديمة · ومن الواضح أن البلاط فى « السينور » لم يزل متعلقا بالتقليد القديم الذى يبيح زواج الأخ من أرملة أخيه ، مهما كان الجيل الذى ينتمى اليه هذا التقليد ، لذلك فهو يوافق على زواج جيرترود من كلوديوس أخى زوجها السابق . واذا كان بعض أفراد الجيل الجديد ، أو عامة الشعب قد اعتنقوا الأخلاق الجديدة التى أتت بها المسيحيه ، عن أيمان عميق ، وأنكروا من ثمة التقاليد القديمة ومن بينها زواج الأخ من أرملة أخيه ، فان هذا الأمر يهيىء الجو لتنازع فى القيم قد ينجم عنه اضطراب شديد ·

وثمه نقطة جوهرية ثانية من تحليلنا ، تتاح لنا فى شخصيه هاملت نفسه وطبائعه فهو أول كل شىء أمير · ورغم أنه جاوز سن المراهقة (فهو يبلغ الثلاثين من عمره فى الوقت الذى تجرى فيه أحداث الفصل الثانى من المسرحية) فانه لم يزل أعزب ، الأمر الذى قد يثير الدهشة فى زمن كان فيه الأمراء يتزوجون فى سن مبكرة ، لدرجة أن الزواج فى بعض الأحيان لا يتم بالدخول الا بعد انقضاء عدة سنوات من وقت عقده · ويتبدى لنا هاملت انسانا غير عادى ، ويعبر عن افكار غير عادية · من ذلك مثلا قوله :

« أرى عشرين ألف رجل يموتون ميتة عاجلة ، وينزلون الى قبورهم وكأنهم يهجعون الى اسرتهم ، وذلك بسبب شبح ، أو مجد كالسراب » ·

أو :

« أنى لا أريد شاهدا سوى هذا الجيش ، هذا الحشد من الرجال ، والحملة التى يشنونها تحت قيادة أمير ضعيف رقيق الحاشية ، ينتفخ شجاعة ، انتفاخ المطامح الآلهية التى تحركه ، ويسخر بمسالك الأقدار الخفيه » ·

والأمراء يسعون الى القتال طلبا للمجد عن طريق النصر ، وليس حتما للفائدة المادية التى قد يجنونها · ذلك على أقل تقدير هو التقليد الذى يفرض على النشء من سلالة ملكية أن يثبتوا جدارتهم باستخدام السلاح · فكل أمير يعتبر الحرب فى ذاتها « شبحا وسرابا من المجد » يخالف يقينا كل التقاليد ، حتى ولو لم يكن مطبوعا على التخريب ·

ويصبو هاملت الى ارتقاء العرش • ولما كانت الملكية الدنمراكيه انتخابية وليست وراثيه ، فانا لندهش حين نراه خارج بلاده بعيدا عن البلاط والدسائس : فنحن تتوقع على الأرجح أن نراه حاضرا ، مهتما بدعم مركزه كوارث ظنى ، قبل أن تثير وفاة والده مشكلة خلافة العرش • وبدلا من ذلك يقال لنا انه رحل لمتابعة دراسات غامضة فى الجامعة • فاذا نقلنا القصة الى فجر المسيحية فى شمال أوربا ، لم يكن ثمه مجال للجامعة ، فالجامعات لم يكن لها وقتئذ وجود • ومع ذلك فان هاملت أسطورة قديمة، ويمكن أن تكون قصة الجامعة مجرد اضافة لاحقة خلال تعديل من التعديلات الكثيرة التى طرأت على الفكرة ، وقد يكون من أثر هذه الاضافة التأكيد على الطبيعة الانشقاقية للشخصية ، أذ كانت الجامعات مواطن المعارضة والالحاد اللذين يتجسدان فى شخص الأمير هاملت •

وثمة تفسير مستساغ لتغيب هاملت فى اللحظه التى تظهر فيها آزمه خلافه عرش الدانمرك ، يتعلق بطبيعة نظام سياسى يقوم على الملكية الانتخابية • ففى مثل هذا النظام نعم الاضطرابات التى كثيرا ما تريق فيها الدماء ، فى الفترة التى يخدو فيها العرش من شاغله • ويعمل كل المرشحين للعرش من أفراد الاسرة المالكه على تعزيز مراكزهم وضم أنصار اليهم ، وعقد تحالفات لكى يضمنوا العرش لانفسهم • وما آن يتم انتخاب الملك حتى تهدأ المؤامرات • ولكن المناورات السياسيه تنشط من جديد حين يتقدم العمر بالملك ، أو يطرأ ظرف غير متوقع كالمرض فيفتح المجال لتوقع انتخاب جديد • ولم يكن الملك هاملت صغير السن حين مات : فلقد هزم ملك النرويج فى معركة فاصلة أتاحت له أن يستعيد بعض الأقاليم الدانمركية فى ذات اليـوم الذى ولد فيه ابنه • ولما كان هاملت فى حوالى الثلاثين من عمره عندما جرت أحـداث المسرحية ، وكانت أعمار الناس آنئذ قصيرة ، كان المقدر أن الملك وقد بلغ الخمسين من عمره أو تخطاها أصبح فى اعتبار الناس كهلا ان لم يكن شيخا • وكان يبدو من الطبيعى أن الملك هاملت ، وهو يريد أن يضمن العرش لابنه من بعده ، ويعلم بأطماع أخيه كلوديوس ، قد سعى الى دعم مركز أبنه الأمير بتزويده ببعض الأعوان • وكان النزاع الدائم بين الدانمرك وبين النرويج فرصة استراتيجية مواتية : فقد ساءت العلاقات بين البلدين لدرجة أنه أصبح من المتوقع هجوم من جانب النرويج ، اذ أعلن الأمير فورتنبراس (ابن الملك فورتنبراس الذى انهزم منذ ثلاثين سنة مضت فى معركة أمام الملك هاملت) استعداده لحمل السلاح لاستعادة الأراضى التى فقدها أبوه • فاذا استطاعت الدانمرك أن تكسب حلفا دفاعيا مع أحد جيرانها ، كان على فورتنبراس الجور أن يتخلى دون شك عن مشروع استعادة الأقاليم التى تنـــازل عنهـــا آبوه للدانمركيين تنازلا صحيحا • ولو استطاع هاملت المطالب بالعرش آن يستغل تحالفا من هذا النوع لكان ترشيحه للعرش قد تعزز بدرجة غير عادية • لنا اذن أن نتصور أن أقامة الأمير هاملت فى الخارج أو رحلاته الطويلة بها تغطى مهمة دبلوماسية تولاها بناء على طلب والده • ولا يهمنا ما اذا كان قد نجح أو لم ينجح فى مهمته ، انما المهم أنه لم يبلغ بوفاة الملك والده فى الوقت المناسب ، ولم يستطع من ثمة العودة لحضور الجناز ، أو اعلان ترشيحه لولاية العرش • فعندما وصل الى الدانمرك كان كل شىء قد انقضى : فقد تزوج كلوديوس من الأرملة ، ونادى بنفسه ملكا ، الأمر الذى حمل هاملت على أن يقول :

« ان ذلك الذى قتل مليكى وزنى بأمى ، قد حال فى الوقت نفسه بينى وبين الانتخاب ، وبين آمالى » •

ودور جيرترود في هذا الشأن دور حاسم : فهي بزواجها من كلوديوس قد أقصت ابنها عن العرش • ومع أن الملكية انتخابية ، فان هاملت كان المرشح الأقوى مركزا في البداية ، فهو الوريث المباشر للملك المتوفى • وانا لنستشعر ذلك ، ليس فقط في اللهجة التى تتبدى في ملاحظة هاملت السابقة ، وانما أيضا في التأكيدات التى لا يكف كلوديوس عن ابدائها حين يقول له أنه « أقرب الناس الى العرش بعدنا » وقد يبدو عدم رغبة جيرترود في أن يخلف ابنها أباه على العرش مسألة « مجافية للطبيعة » ، ولكنها تفسر بمزيد من الوضوح اذ حللنا وظيفة الملكة في الدانمرك في ضوء ردود الفعل التى صدرت من جيرترود • فطالما أن كلوديوس قد أصبح ملكا بزواجه منها ، فذلك :

١ ــ أما أن الملكة تقاسم زوجها السلطة بحيث يكون في مقدور أى مطالب بالعرش من سلالة ملكية أن يصبح ملكا بزواجه من الملكة التى صارت أرملة •

٢ ــ أو أن الملكة التى أصبحت أرملة أصبحت تملك من السلطة ما يخولها أن تنتخب من تشاء ملكا ، سواء تزوجته أم لم تتزوجه • ويبدو الفرض الأول أقرب الى المنطق ، ذلك لأنه اذا احتفظت الملكة بسلطتها بصفتها الملكة الوالدة ، فليس ثمة سبب يبرر لها أن ترفض العرش لابنها وعلى العكس من ذلك اذا كان لابد أن تفقد كل ما كان لها من نفوذ بعد ترملها ، فانها سوف تميل بطبيعة الحال الى الزواج ثانية ، زواجا يحفظ لها مركزها كملكة على افتراض أن لها بعض المطامع ، وأنها تكره التخلي عن السلطة بعد أن تذوقت متعته • فلو أنها ساعدت ابنها على أن يخلف أباه على عرش الدانمرك ، لما بقى لها من خيار سوى أن تنزوى وتعيش خاملة الذكر • يؤيد هذه الفكرة ملاحظة أخرى أبداها كلوديوس الذى ينوه بالسلطة التى تملكها جيرترود :

« •• تلك التى كانت قبلا أختنا ، وأصبحت اليوم ملكتنا ، وتقاسمنا السيادة على هذه الدولة العسكرية » •

معنى هذا ، بعبارة واضحة ، أن الملكة تحكم على قدم المساواة مع الملك ، فهي ليست زوجة فحسب • ولنا أن نفترض دون أن نخشى الزلل أنها لم تتزوج كلوديوس عن حب • وفي مشهد الصور ، يذكرها ابنها بعمرها ، في شىء من القسوة •

« اتسمين هذا حبا ؟ كلا ، ففى سنك تخمد العواطف ، وتصير الحماسة في خدمة العقل » •

واذا كانت جيرترود قد عقدت زواج مصلحة يدعم سلطتها ، فمن المؤكد أنها كانت على اتفاق بذلك مع أخى زوجها قبل أن يموت زوجها الملك : فهي التى أخبرت كلوديوس بالمهمة التى كلف بها الملك الأب ابنه • ولعله قد قرر عندئذ أن الوقت قد حان للعمل ، بقتل الملك في غيبة ابنه الأمير ، والتذرع بحجة هجوم نورفيجى مفاجىء لتقصير فترة الحداد الرسمى ، وبالتالى فترى خلو العرش • فأى بلد يمكنه أن يخاطر بالبقاء بلا قائد عسكرى حين يكون مهددا بالغزو ؟ لذلك لم يكن من المتوقع قيام أى أعتراض على التعجيل بزواج المطالب بالعرش بالملكة الأمل ، ولم يحدث بالفعل أى أعتراض • وأصبح في الامكان تأخير قيام الرسول المكلف باخطار هاملت بوفاة أبيه بحجة أن جيرترود أوكلوديوس ــ أو كبير الأمناء المسن ، بولونيوس الذى لم يكن على مايبدو يعلم شيئا من كل ذلك ــ لم يكن أى منهما يعلم بمكان وجوده •

يضاف الى « كآبة » هاملت التى لم تكن فى البداية مصطنعة بالمرة ، والحزن الذى اعتراه لوفاة أبيه ، والغضب الذى يتأجج فى صدره بسبب زواج أمه المتعجل ، شعور عميق بالظلم لفكرة أن مثل هذه المناورة قد أقصته فى الوقت نفسه عن العرش • ولقد أفضى بسريرته لأوفيليا فقالت : « عندى شعور بالكرامة والطموح ، وتعطش للانتقام » • ويقول فيما بعد ساخرا لروز نجرانتس : « ذلك يا سيدى لأنى لا أتمتع بحظوة » •

ويجتر هاملت انتقامه ، ولكنه يؤجل مرة بعد مرة تنفيذ الانتقام وذلك لسببين :

أولا : لأنه ليس واثقا من أن كلوديوس قد اغتال أباه بالفعل :

« هذا الشبح الذى رأيته قد يكون هو الشيطان ، لأن الشيطان قادر على أن يتخذ صورة ساخرة •• نعم ! ولعله يستغل ضعفى ، وأساى ، ورقه مشاعرى ، حتى يتمكن من هلاكى » •

ثم ان هاملت يترقب الوقت الملائم له • وتسنح له الفرصة عقب التمثيلية النفسانية التى تتيح له أن يعيد تمثيل الجريمة باستخدام بعض الممثلين ، وتزويده من ثمة بالدليل على ادانة كلوديوس • وعندئذ يصمم كلوديوس على أرساله الى انجلترا بعد أن كان قد رجاه أن يبقى فى البلاط بدلا من أن يعود الى قتنبرج • وبعد قليل يمضى هاملت للقاء أمه ، بناء على دعوتها • وهناك يطعن بولونيوس الذى كان مختبئا خلف الستار لينصت الى الحدث الذى يجرى بينه وبين أمه ، وينتقل الى الملك ماسمعه• وتكون هذه جريمة قتل هيأتها الأقدار ، أن لم تكن متعمدة ، ويترتب عليها نتائج كثيرة •

ويفقد الملك والملكة (بموت بولونيوس) أخسن حليف لهما ، ذلك الذى يبدو أنه لعب دور الوسيط بين العرش وبين الشعب • وسوف يتهم بالجريمة كلودوس ، الملك المكروه من الشعب ، ويظل عرضه للاتهام طالما كان هاملت ، حتى وهو منفى فى انجلترا ، يحظى بتقدير الرأى العام وحبه • ويعرف كلوديوس ثمن هذه الخطوة لدى الشعب : فهو يخاطب لائرتس محذرا :

« ان السبب الذى من أجله أفضل الا أسوى المسألة فى وضح النهار تلك الحظوة الشعبية التى يتمتع بها ، والحب الذى يزين بكل المحامد أسوأ ما فيه من أنواع الضعف ، ولن يلبث أن يحول عيوبه الى حسنات ، كما يحول ماء السيل الخشب الى صخر » •

وفى الطريق الى المنفى ، فض هاملت ختم الرسالة (التى حررها كلوديوس) وإكتشف ان كلوديوس قد بعث به الى موت محقق ، ومن ثم استبدل باسمه المدون بأمر الاعدام اسمى روزنجرانتس ، وجويلد نسترن فانقذ بذلك حياته • ويقرر هاملت عندئذ العودة الى الدانمرك ليحقق انتقامه • ولنا الحق اذا بدا لنا أنه لم يزل يفكر فى ارتقاء العرش • ولما كان انسانا على خلق كريم فانه يحس احساسا مرهفا بما ارتكبه من آثام :

« كيف أستطيع ، أنا الذى اعانى كل الانفعالات التى تستثير العقل وتضرم نار الغضب ، بسبب اغتيال الأب ، وعار الأم ، أن أتغاضى عن الانتقام ؟ « •• كما

يشعر أيضا بعد جدراته لتحمل مسئوليات الحكم • وعندما وافته المنية ، أعطى صوته لفورتنبراس أمير النرويج الباسل الذى أتى فى حينه ليتسلم التركة :

– يتحدث فورتنبراس فيقول : وبالنسبة لى ، فانى أتقبل حزينا الثروة التى آلت الى ، ولى حقوق على هذه المملكة اذا لم تخنى الذاكرة ، وقد حانت الفرصة لأن أطالب بها » ويبقى هوراشيو وحده ، الرجل النزيه ، والصديق الوفى شاهدا على ما حدث ، ويحكى القصة التى كان أول من ألم بها وشهدها بنفسه :

« سوف أحكى ما حدث للعالم الذى لم يزل يجهله ، وسوف تسمعون قصة الشهوات والدماء والأفعال المخالفة للطبيعة ، والأحكام الجزافية ، والاغتيـــالات الفجائية ، والوفيات المدبرة بالحيلة والخداع ، والمنتقم رغم أنفه ، وفى الخاتمة التى شهدتموها منذ هنيهة أخطاء مفجعة تقع على رؤوس من ارتكبوها : استطيع أن أشهد بكل هذا بصدق وأمانة » •

ومع ذلك كان لهاملت فى مبدأ الأمر كل الصفات الخليقة بمن ينتخب خليفة لعرش الدانمرك • وفى أعقاب أحداث غير متوقعة جرفته فى تيارها ، وجد نفسه متهما بأقوال وأفعال فيها شطط وشذوذ ، حالت بينه وبين المطالبة بحقوقه المشروعة • ويتيح هذا تحديد مركزه بالنسبة الى المطالب الآخر بالعرش ، كلوديوس الذى يقدم لنا منذ بدء القصة فى صورة قاتل – ومن ثم فهاو غير جديد بالعرش • واذا أمعنا النظر فى هذه المسألة ، وجدنا أن كل ما فيها يؤكد أن فرص كلوديوس لارتقاء العرش بالطرق المشروعة ضعيفة للغاية : فهو مكروه فى البلد ، لا من عامة الشعب وحدهم ، ولكن أيضا من طبقة الأشراف •

ويقول هاملت فيما يقوله :

« ليس فى ذلك شىء غريب ، فعمى أصبح بالفعل ملكا على الدانمرك ، وأولئك الذين كانوا يسخرون منه فى عهد أبى ، يعرضون عشرين دوكا (١) أو أربعين دوكا ، أو خمسين دوكا ، أو مائة دوك نظير حصولهم على صورة له ، ولو على رصـــيعة بسيطة » •

« ان فى ذلك ما يناقض الطبيعة ، لو تسنى للفلسفة أن تكشف الاسرار » •

نضيف أنه حين اعتقد الشعب أن هاملت قد أرسل الى انجلترا بسبب اتهامه بالجنون ، وعلم بوفاة بولونيوس ، ارتفع صوته مطالبا بأن يكون لائرتس ملكا ، حسبما يتبين من تقرير أدلى به رسول الى كلوديوس • ولابد أن الريبة فى الملك كانت شديدة لدرجة أن يعطى الشعب صوته للائرتس الذى لا ينتسب الى الأسرة المالكة ، وفى هذا أيضا تأكيد للثقة التى يتمتع بها بولونيوس فى نفوس الشعب • ثقة أولاها الناس أيضا ابنه من بعده • وكان كلوديوس على ادراك تام بانعدام شعبيته ، وبحب عامة الشعب لهاملت وبولونيوس العجوز • ولو كان الملك قد مات ميتة طبيعية دون أن يترك بعده أرملة فى حاجة الى من يعزيها ويسليها ، لما أتيح لكلوديوس أية فرصة للفوز فى الانتخاب لارتقاء العرش ، طالما بقى هاملت فى صفوف المرشحين •

---

(١) الدوكا ، عملة قديمة ، من ذهب فى الغالب ، تختلف قيمتها باختلاف البلاد • وقد ضربت أولى هذه العملات فى البندقية فى القرن الثالث عشر – المترجم

وتؤكد العلاقات بين العم وابن العم وابن أخيه كما تتبدى فى المسرحية منذ بدايتها هذا الانطباع ، فانا نرى فيها كلوديوس ، حتى بعد أن صار ملكا ، يخشى هاملت • وعندما يعود هاملت الى الدانمرك ، وهو لم يزل حزينا لوفاة أبيه ، وغدر أمه ، وفقده العرش الذى كان يجب أن يرتقيه ، فانه يعبر عن رغبته فى العودة الى دراساته العزيزة عليه فى جامعة فتنبرج • وعلى العكس من ذلك يريد كلوديوس أن يبقيه الى جواره :

« أما بخصوص مشروع العودة الى مدرسة فتنبرج ، فلا شىء أكثر منه مخالفة لرغبتنا بعبارة أخرى ، يفضل كلوديوس أن يحتفظ بابن أخيه حتى يستطيع مراقبته ، أولا لأنه يشعر بعدم الارتياح من ناحية هاملت ، فهو يرتاب فى نواياه ، ويشعر بالقلق ازاء الشكوك التى تهجس فى صدر هاملت من ناحيته • وفى هذا تفسير للمحاولات التى يبذلها لاكتشاف سر كآبته • وفى أية ظروف أخرى ، فان فقد الأب المحبوب ، وضياع فرصة ارتقاء العرش يكفيان حتما لتبرير هذه العلة السوداوية (المالخوليا) • ومع ذلك فربما كان كلوديوس يريد أن يكشف أسباب هذا المزاج السوداوى ويضفى عليه اسما ، وكأنه يسعى الى اقناع نفسه بأنه ، أى كلوديوس لا دخل له فى هذه الأسباب ، وأنه لا يخشى شيئا • ويحاول بولونيوس بكل ما فى وسعه أن يقنعه بأن هاملت « عاشق مجنون » وأن أوفيليا هى السبب • وربما تساءل كلوديس عن العلاقات التى لعل هاملت قد وثقها خلال رحلاته فى الخارج ، والتى لا يستطيع أن يسأله بشأنها حتى لا يكشف عن دخيلته • ولا يدع له ضميره فرصة للراحة حتى ليخشى دائما أن ينكشف أمره :

« ان خد المومس المحلى بالأصباغ ليس أبشع عند من يظن أنه يجملها من جريمتى خلف العبارات التى تحجبها ! يا له من حمل ثقيل ! ••

ذلك الشعور المزعج هو الذى يمنعه من أن يصدق حديث بولونيوس عن الأسباب التى يفترضها « لجنون » هاملت :

« الحب ؟ كلا ، ليس الحب هو الذى يوجه جنونه ، فليس ثمة شىء فى كل ما قاله ، رغم ما فيه من تشويش ، ينبىء عن اختلال فى عقله • هناك شىء كامن فى نفسه تحت هذه الكآبة ، أؤكد أنه سوف يتهددنا فى اللحظة التى يتكشف لنا فيها • ولكى أقضى على هذا الخطر فى مهده ، فقد اعتزمت هذا الأمر : أن يرسل للفور الى انجلترا ليطالب بالضريبة المستحقة لنا » •

ان الحجة التى تذرع بها كلوديوس لكى يوفد هاملت الى انجلترا ، فى حين أنه رفض أن يأذن له بالسفر الى فتنبرج تعزز كما يبدو فكرة الحلف • وما أن ارتاب كلوديوس فى أن هاملت يعلم ما جرى لأبيه ، حتى كان لزاما عليه أن يفعل أكثر من مجرد ارساله الى انجلترا ، أن يرسله الى موت محقق :

« ان حدود دولتنا لم تعد تحتمل خطرا دانيا الى هذا الحد مثل هذا الخطر الذى يتهددنا ساعة بعد أخرى » •

واذ علم كلوديوس أن سره قد افتضح فى عينى خصمه ، فانه يعترف بجريمته

وبالبواعث التى دفعته الى ارتكابها ، وبهذا يقدم البرهان القاطع الذى لا يقبل الجدل ، ويتوقعه من يستمع اليه : فما فائدة التظاهر بالندم ؟

« ما دمت أمتلك ثمار جريمتى ، التاج الذى كنت أطمع فيه ، ومليكتى » ٠

ويلقى موت بولونيوس أشد اضطراب فى نفس كلوديوس :

« كيف يمكن الدفاع عن هذا العمل الدموى ؟ سوف يتهمـــوننا قطعا بهذه الجريمة » ٠

وتفرض عليه شعبية هاملت شيئا من الحرص فى معاملته : « لا يمكن أن نطبق عليه كل قواعد القانون الصارمة » ٠٠

« وحتى يمر كل شىء كما ينبغى ، يجب أن يبدو هذا النفى المفاجىء كما لو كان نتيجة لقرار طال التفكير فيه » ٠ واذا استبد القلق بالملك ، فانه يقع فى أخطاء كثيرة : فموت المستشار لا يتبعه أى من الطقوس المألوفة ، أو مظاهر التكريم اللائقة بمركزه ، الأمر الذى يزيد من شكوك الجماهير وريبتهم :

« اضطرب الشعب من موت بولونيوس الشجاع الطيب ، واختلط بذهنه أفكار سيئة ،وراجت فيه الاشاعات » ٠

وهو لا يجرؤ أن يقول الحقيقة الخالصة لأن « سهامه الهزيلة التى لا قبل لها بمواجهة العاصفة ، نردها الريح على راميها ، فلا تصيب هدفها » ٠

وكان كلودوس يعتقد أن هاملت سوف يعدم فى انجلترا تنفيذا لأمره ، ولكن عودة الأمير غير المتوقعة ، سالما وقد نجا من الموت ، دفعت الملك الى افراغ جعبته من الأساليب ٠ ولو نجحت حيلته لقتل لائرتس هاملت وارتاح الملك ٠ ولكن الملك يوغل فى الاجرام ، ويدفع حياته ثمنا لذلك ٠

مغزى هذه القصة أن المغتصب الذى يستوى على العرش عن طريق الجريمة ، وهى الوسيلة الوحيدة لاشباع طموحه ، لا يستطيع أن يحتفظ طويلا بالسلطة ، ويجب ان عاجلا أم آجلا أن يدفع ثمن طموحه ٠ ولكن الأمير الذى يلجأ الى القتل ليثأر لنفسه انما يرتكب جرما يجعله غير جدير بتولى الملك مهما كانت شـــعبيته لدى الجماهير ٠

وفى مقابل هذه الحاجة التى تضطرب فى نفس هاملت لاشباع رغبته فى الانتقام، تتبدى محاولة فورتنبراس للثأر لذكرى أبيه ٠ فقد أراد أولا أن يغزو الدانمـــرك ويسترد الأراضى التى اضطر أبوه للتنازل عنها الى والد هاملت ٠ ولما أقنعه عمه ملك النرويج بالعدول عن هذا المشروع ، حصل منه على اذن باجتياز الحدود الدانمركية بقواته وغزو بعض الأراضى البولندية غير المزروعة عوضا عن الأقاليم التى تخلى عنها أبوه ٠ ان نصرا عسكريا فى حومة الوغى ، مهما كان ثمنه فادحا ، يشكل تعويضا مشرفا وعادلا ، ويرفع أمجاد الأمة ، ويشرف قادتها ، ويستفيد من الأحكام الخلقية ، والتقاليد الاجتماعية ٠ أما مسلك انسان مثل هاملت ، فانه مسلك شخصى وخبيث ، أكثر منه مسلكا جماعيا ، وهو يقصد بعض الأفراد ، وليس « عدوا » تحدده الجماعة تحديدا واضحا ٠ بل ان هذا المسلك يبدو متمشيا مع اتجاه يرفضه أبوه الملك ٠

وتمثل الصورة العسكرية التى يظهر بها الشبح رمزا لا يجوز الاستهانه به · واذ يرفض هاملت صورة الحرب ، والموتى الذين لا نفع لهم ، فانه يغرق فى الاثم · وليس فى رفض أخلاقيات الجماعة ، ولو كان لاسباب وجيهه ضمان لحسن السير والسلوك · واذ يسلك فورتنبراس بعزم شديد طريق الواجب ، فانه يبدو الشخص الوحيد الجدير بتولى حكم الدانمرك · فارتقاؤه العرش أمر منطقى ومشروع ·

ان المجتمع الذى أبتكر مثل هذه الأسطورة لابد أن يكون مجتمعا شاع فيه الكثير من سمات الفوضى · وفى الامكان تجميع بعض الشواهد على ذلك من الأحكام المتعلقة بالدانمرك والشعب الدانمركى التى تصدر من مختلف شخصيات المسرحيه · فمن رأى هاملت أن الدانمرك « سجن » ، وأن العادات الفاجرة التى كانت سائدة فى البلاط تستثير فى ذهنه أفكارا مؤلمة يفضى بها الى هوراشيو :

« ان هذه الضروب من السكر والعربدة ، شرقا وغربا ، تجعلنا أضحوكة الأمم الأخرى التى تصفنا بأننا سكارى وخنازير ، وبنعوت أخرى تدنس ميلنا الى الشراب. وينبغى القول بأن هذه العيوب تنتقص كثيرا من مآثرنا العظيمة وتجردها من جوهرها.

وهكذا لا تتبدى الدانمرك فى صورة محترمة يحســدها عليها جيرانها · والدانمركيون هم أول من يتحدث بعيوبهم · ويقول هوراشيو نفسه لهاملت وهو ينازع سكرات الموت : « أنا رومانى أكثر منى دانمركى » · ويقول هاملت لكلوديوس وهو يطعنه طعنة قاضية : « مت أيها الدانمركى القاتل الزانى » ·

ان كل مجتمع على شفا ثورة ـ وصيحة الجماهير وهى تطالب بلائرتس ملكا دليل على ثورة تزمجر ـ لابد أن يكون فريسة لصراع داخلى يمزقه · ولم يعد الأمر مجرد ارتياب فى كلوديوس ، أو عداء له : فالشعب يتأهب للثورة ضده · على أن كلوديوس لم يحكم الا شهورا قلائل · لنا اذن أن نفترض أن الداء كان موجودا قبل أن يستلم السلطة ، وليس فى القصة ما يشير الى أنه العلة الأصيلة · ولكنه غير محبوب من الشعب · وشعبية الملك الراحل هاملت هى وحدها التى احتفظت بالمملكة مترابطة رغم الانقسامات الكامنة فيها · وبعد وفاته تنفجر الاضطرابات فى وضح النهار · وفى المستطاع أن نجد لذلك عدة تفسيرات : منها التغيير الذى حدث فى نظام القيم ، والذى أدى الى تحول البلد الى المسيحية · ولعل تدهور الدانمرك لصالح جيرانها الأقوى منها يشكل سببا آخـــر ، يفسر المخاوف التى تثـــيرها النرويج ، والاستعدادات للحرب توقيا من الغزو · ويفسر ذلك أيضا نكوص انجلترا عن دفع الجزية الملتزمة بها · ويخبو نجم الدانمرك · وفى قتمة الأيام التعسة تتولد بعض الأساطير التى تعبر عن دستور الشعب·

ويقوم سلوك كل من جيرترود وبولونيس شاهدا جديدا على انحطاط الأخلاق فى مجتمع الدانمرك فى ذلك الأوان · وتبدو جيرترود امرأة عنيدة لا يمكن أن تنخدع بسهولة بالتفسيرات التى يقدمها بولونيوس عن مزاج الأمير الكئيب · فهى تقول لكلوديوس :

« انى واثقة من أن السبب فى ذلك هو السرعة الشديدة التى تم بها زواجنا »· وتضايقها الأفكار المبتذلة التى يبديها بولونيوس . فتقطع حديثه بعبارتها التى جرت

بالتالى مجرى الأمثال : « مزيدا من الحقائق ، مع قليل من التمثيل » • وهى على وعى تام بتصرفاتها ، وتبدو غير قادرة على أن تخدع نفسها عن حقيقة اثمها • وعندما يتهمها هاملت بالخيانة تتوسل اليه قائلة :

« اواه ، هاملت ، كفى ! انك تحول أنظارى الى اعماق نفسى ، وتكتشف غيابى ثمة قروحا لا يمكن محوها » •

لا جدوى من التفكير فى الدور الذى أدته جيرترود فى اغتيال زوجها الأول ، أو فى مدى معرفتها سبب اغتياله ، ولا جدوى ايضا ، بالنسبة الينا ، من ان نقيم الدليل فى هذا الشأن فجيرترود تعرف ما تفعله ، وهى تحول بين ابنها وبين ارتقائه العرش، وهى على استعداد لمخالفة قواعد توارث العرش • وقد رأينا من قبل أن كلوديوس وعد هاملت أن يعتبره وريثه ، على خط الوراثة المباشر الأقرب الى العرش • غير ان جيرترود لأسباب شخصية تجتهد فى أن تجعل هذا الأمر مستحيلا •

ان حظر زواج الأمراء الذين يرثون العرش من نساء لا ينتمين الى الأسرة المالكة قاعدة عادية متبعة ، وبالاخص فى نظام ملكى أحادى الزواج • ومن الثابت أن هذه القاعدة متبعة فى الدانمرك ، ويبدو ذلك بوضوح فى النصائح التى يسديها لأوفيليا أخوها وأبوها ، فكلاهما يحذرها من الفة قد تضربها لان « اللورد هاملت أمير ولد تحت نجم غير نجمنا » •

ومع ذلك فان جيرترود تتنهد وهى تضع أزهارا على قبر أوفيليا وتقول :

« لكم تمنيت أن أراك زوجا لولدى الوديع هاملت ! من كان يقول اننى سوف أكسو قبرك بالزهور بدلا من اكليل الجبل الذى كنت استعد لوضعه تحت وسادة زفافك » •

ويبدو لنا هاهنا صدى مكيدة أخرى تدبرها الملكة • اذ لما كان كل من كلوديوس وجيرترود قلقا من العواقب المحتملة لجريمتهما فانهما لابد أن يشعرا بمزيد من الأمن والراحة لو صار هاملت نفسه غير أهل لأن ينتخب بسبب زواج غير متكافىء • ولما كانا يعرفان طموحه وتحامله على عمه ، فانهما يأملان بذلك درء أى احتمال للتمرد من جانبه • فبزواج هاملت من أوفيليا ، وهى فتاة من أسرة طيبة ، ولكنها ليست أميرة من أسرة ملكية ، يجد نفسه وقد تجرد من كل حق فى المطالبة بالتاج •

وكانت جيرترود امرأة ذكية ، ملمة بكل العادات والتقاليد ، ومصممة على اتباع القواعد أو مخالفتها وفقا لمصالحها •

ويلعب بولونيوس هذا الدور نفسه • فكبير الحجاب هذا هو بمثابة عمدة للقصر ، يحظى بثقة الملكين ، ويبدو أنه اشترك فى كل دسائسهما على اختلافهما • فهل جانبه الصواب ؟

واذا لم يعد جديرا بأن يصدق فيما يقوله ، فليعف من وظيفته :

« اذا لم يكن يحبها ، ولم يكن الحب هو السبب فى اننا نراه وقد طاش صوابه، فانى استحق أن أعتزل للفور من خدمة الدولة ، واشتغل مزارعا ، أنقل الروث على العربات ! » •

ولكنه يعرف فى الوقت نفسه كيف يغلف أحاديثه المتكلفة الرصينه بسمه من الصدق والاخلاص ، حتى ذاع صيته بأنه رجل أمين وحكيم ، وأكسبته نزاهته المثالية ثقة الشعب ومحبته . ويسدى بولونيوس للائرتس نصائح أبويه عاديه لا تستحق أن تذكر هنا ، ولكنها تعبر قبل كل شيء عن مشاعر بسيطة مهذبة . وعندما نعلم ما يفعله خفية ، ندرك بالطبع أنه ليس الا انسانا منافقا . والتجسس هوايته المفضلة . وهو لا يقنع بمراقبة هاملت ، وانما يراقب أيضا ابنه لائرتس ، ويسدى لذويه النصح فى صيغة الدفاع عن الباطل حتى يصل الى الحقيقه . وأخيرا يقع الجاسوس فى الحفرة التى حفرها بنفسه : فبينما كان يتلصص لحساب الملك ، نفذ سيف هاملت فى جسمه . وقد يبرر هذه الرقابة لصالح الملك والملكه أن تجرى لدواع سياسية ، الا أنها لا مبرر لها بالمرة اذا جرت لاسباب تتعلق بابن الملكة . وقد يكون هذا المشهد منبت الصلة بالأحداث المسرحية الرئيسيه ، باعتباره حدثا خارجيا للتسلية ، أو أنه يقصد به أن يدخل فى روع المشاهد أن الوزير الأول رجل مخادع مجرد من أى وازع أخلاقى .

ومع ذلك كان بولونيوس يملك أثناء حياته سـلطة قوية . قال كلوديوس للائرتس :

« ليس الرأس أقرب الى القلب ، ولا اليد اكفأ خادم للفم ، من عرش الدانمرك بالنسبة الى أبيك » .

وبولونيوس يعرف ملكه : يعرف أنه حين يؤكد أن حزن هاملت سببه حبه لابنته ، فان هذا التأكيد يهدىء كثيرا من ضمير الملك . ولا يريد كلوديوس أن يسمع شيئا خلاف هذا . ويبدو موقف بولونيوس من جديد غامضا : فمن مصلحته أن يحافظ على مركزه وأهميته فى البلاط أكثر من أن يخدم ملكه باخلاص وأمانة . هذا على الرغم مما يبديه من مواثيق الاخلاص من قبيل : « انى حريص على أداء واجبى حرصى على روحى ، واجبى نحو الله ، ونحو مليكى ، والحمد لله » . ذلك لأنه يعتقد أنه فى مأمن من كل تهديد :

« أريد أن أعرف ، هل حدث فى وقت ما أن قلت مؤكدا : الأمر كذلك ! فى حين تبرهن الأحداث على عكس ذلك ؟ » .

هكذا كان الرجل الذى منحه الشعب ثقته ومحبته ، ثم اعطى اصواته من بعده لابنه .

ان النظام الاجتماعى لا يمكن أن يرتضى الخيانة ، ولا القيم الخلقية الباطله عند قادته . واذا كان الرأى العام قد رفض الملك ، ولم يرفض ثقته بشخص مثل بولونيوس، فان ذلك دليل على أنه ليس هناك نظام واضح من القيم يفرض نفسه فى هذا العصر ، وأن المجتمع بالتالى غارق فى الفوضى . ان التعارض بين المسيحية الناشئة وبين التمسك الجزئى برواسب وثنية قد يكون له نصيب من المسئولية فى التعارضات التى يتولد عنها فوضى شاملة وفشل فى اتباع القواعد الاجتماعية .

وفى ضوء مثل هذا الاضطراب ، يتخذ جنون أوفيليا ابعادا اجتماعية تتجاوز معناها النفسانى نطاق المسرحية . فاوفيليا تجسيد للبراءة ، وهى تتبدى لنا مجردة

من آى رأى أو اعتقاد أو مبادرة ، وسجيتها الوحيدة خضوعها التام · وهى فى وداعتها، تجهل البلاط وعاداته ، كما تجهل نفسها · وهذا هو المعنى المقصود بالتحذير الذى وجهه اليها بولونيوس :

« أقول لك يا ابنتى انك لا تتبعين السلوك الخليق بحشمتك وعقلك » ، فتجيبه بنيتها السليمة :

« واأسفاه يا سيدى ، لقد قدم لى آكثر من دليل على حبه وحنانه » · فيرد عليها بولونيوس قائلا : « حب وحنان ؟ أف لك ! تتحدثين كأنك فتاة غر ، ليس عندها آية فكرة عن الخطر المحدق بها · أتصدقين ما تسمينه بحنانه ؟ » ·

ولا يقول بولونيوس لابنته انها أصغر من أن تفهم ، فهو يتوقع منها أن تكون أكثر حرصا · لقد عاشت أوفيليا فى البلاد وقتا كافيا لكى تكتسب بعض التجربة ، ومع ذلك فهى تجهل كل شىء · انها كطفل يصدق كل ما يقال له ، وترد على أبيها قائلة ببساطة : « الحق يا سيدى أننى لا أعلم ما ينبغى أن أصدقه » · ثم تقول كالمعتاد ، قول البنت المطيعة : « سأطيعك يا أبى » · وتفعل أوفيليا كل ما يقال لها ، فتمتنع عن لقاء الأمير على انفراد · وهى لا تفهم ما يحاك حولها ، وتبدو دائما فى حاجة الى من يأخذ بيدها : فهى تخاطب كلوديوس قائلة : « مولاى ، اننا نعلم أنفسنا ، ولكنا لا نعلم ما يمكن أن يحدث لنا » ·

وأوفيليا ، شأنها شأن كل فرد يعيش فى مجتمع ، فى حاجة الى هيكل من القيم الثابتة المضمونة ، والا فانها سوف تجد نفسها وقد جرفها تيار المتناقضات بين أبيها من جهة ، وبين ذلك الذى ترجو أن يكون حبيبها · وليس ثمة انسان يمكن أن يعيش فى فراغ،فيصاب بالجنون · والمجتمع يدفع ضريبة باهظة للخواء · ولعل مغزى التاريخ هو ببساطة أن انعدام القواعد يؤدى مباشرة الى خواء · وعندما يستقر الخواء ، يهلك الأبرياء · واوفيليا ضحية بريئة لقوى جامحة ضد العقل والصواب · وليس فى مستطاع أى مجتمع أن يحافظ على وضعه دون أن يقضى على كل ما هو مخالف للصواب ، ولا يتم ذلك الا بمراعاة القواعد والشعائر والتفسيرات التبريرية· ولا يستطيع المجتمع أن يؤدى مهمته أداء طبيعيا اذا كان هناك تضارب فى تفسير النظام الاجتماعى ، وكانت العادات والقواعد تتنافر فيما بينها · وتنطلق قوى اللا معقول جامحة ، ويتبدى الجنون معبرا عن جوهرها · ولا يمكن أن يترتب على ذلك سوى هلاك الفرد الذى يكون الضحية (أوفيليا) ، وضياع الجماعة (سيادة الدانمرك فى هذا المقال) ·

●● خاتمة

جهدنا على مدى هذه الدراسة أن نوضح أن مأساة هاملت يمكن اعتبارها تقليدا شفويا ، يعرض علينا فيها هوراشيو الذى كان يرصد الأحداث مباشرة ، أول تصوير للقصة ، انتقل من فم الى فم حتى انتهى الى النص المكتوب الذى نملكه حاليا • وعلى هذا فاذا نظرنا الى هاملت على أنها من عمل مؤلف مجهول ، كل ما فعله أنه التقط عملا ثقافيا ، أو اثرا فنيا تحتاج رموزه الى من يحلها ، فانا سوف ننتهى بتحليله الى أنه أسطورة تتضمن دستورا ، وقد تنتمى عناصرها الى واقع تحجبه الأحداث التى تسردها القصة ، ذلك لأن « معظم التقاليد الشفوية مرتبط دائما ارتباطا وثيقا بالابنية السياسية للمجتمعات التى يتجلى بين ظهرانيها ، ومن المهم الكشف عن هذه الروابط، لأن التقليد الشفوى يشكل فى الكثير من الأحيان التاريخ الرسمى لشعب من الشعوب، مع كل ما فى هذا النمط من المصادر من عيوب » •

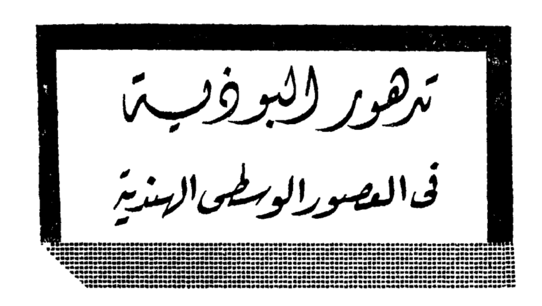
وعلى ذلك يبدو أن أسطورة هاملت تصور سلسلة من الأحداث السياسيه التى استتبعت تغييرا فى الأسرة الحاكمة فى بلد ترجع أصوله الى عهد بعيد ، وتعرض فى الوقت ذاته تبريرا للظروف التى انتقل فيها عرش هذا البلد انتقالا مشروعا الى عاهل ينحدر من اسرة مالكة مجاورة • وتصور القصة التغيرات التى طرأت على مجتمع تحت ضغط تنازع القيم والطفرات السياسية التى تصاحبه •

ويتيح التحليل الاجتماعى لهاملت وضع الأحداث فى عهود المسيحية الأولى وعلى الحدود الشمالية لأوربا ابان العصور الوسطى • بقى أن نرى ما اذا كان تاريخ هذا العصر كما نعرفه يعزز مثل هذا التحليل الذى لا يكفى بذاته لتحديد مواقع الأحداث الواردة بالقصة فى بلد أو فى آخر تحديدا دقيقا • ومع ذلك فان كون الاسطورة كما وصلت الينا قد كتبت بلغة شكسبير يتيح لنا أن نبحث فى تاريخ انجلترا عن بعض السوابق المحتملة •

وكان لابد من انقضاء قرن ونصف قرن ـ اذا استندت الى حجية مؤرخة مثل سوزان • ج • شبرد ـ لكى تثبت دعائم المسيحية فى بريطانيا العظمى•مائة وخمسون عاما تحولت القبائل فى أثنائها ، واحدة بعد الأخرى الى المسيحية ، وارتد بعضها من

حين الى حين الى الوثنية ، ثم عادت الأجيال التالية من جديد الى المسيحية ٠ نجد أيضا قصة ملك يدعى أوسوى ، يقتل أخاه أوسين لكى يزيحه عن العرش ٠ ونجد كذلك أمثلة لسلطة مقسمة ، أو حكم مشترك بين ملك وزوجته الملكة ٠ وثمة مرسوم أصدره البابا جريجورى موجه الى القديس أوجستين فى انجلترا يستحث المسيحيين على الامتناع عن زواج أرامل اخواتهم ٠٠ كل هذا لا ينهض دليلا بينا ــ يتيح تحديد مكان أحداث هاملت فى انجلترا باعتبارها المصدر الأصلى للأسطورة ولكنه يكفى لأن يوضح بكيفية مقنعة أن الاستنتاجات التى يمكن استخلاصها من تحليل انثروبولوجى معقولة ٠ هذا التحليل يلقى ضوءا جديدا على جزء من التاريخ الثقافى لشعب من شعوب شمال أوروبا ، وعلى المؤرخين أن يحددوا بمزيد من الدقة موقع القصة فى الزمان والمكان ٠

● ● ●



المقال في كلمات

يبدأ الكاتب حديثه بتوجيه هذا السؤال : هل توجد عصور وسطى هندية ؟ وبعد أن يذكر بعض أوجه الشبه والتباين بين العصور الوسطى في الهند والعصور الوسطى في أوربا ، ينتهي الى القول بأن العصور القديمة والعصور الوسطى في الهند لم تكن منفصلة بعضها عن بعض ، وأن العصور الوسطى الهندية لم تكن حقبه متميزة عن العصور السابقة بل كانت أشبه بمجموعة من الأغصان نبتت من الجذع القديم بجوار الأغصان السابقة بحيث تسيطر الأغصان القديمة على الجديدة ·

ثم يناقش الكاتب اسباب اختفاء البوذية في العصور الوسطى ويمكن اجمالها فيما يلي :

١ ـ جنوح الديانات العالمية ابان العصور الوسطى الى التبسيط لتقريبها الى مدارك الجماهير · وقد ترتب على ذلك أن فقدت هذه الديانات طابعها العالمي ، وتحولت الى سلسلة من العبادات القومية والمحلية وهذا القول ينطبق على البوذية في الهند ويفسر اندماجها في الهندوسية مما ترتب عليه زوالها في النهاية ·

٢ ـ ظهور الديانة الجانبة بزعامة مهافيرا ، ومنافستها للبوذية واضعاف شوكتها ·

٣ ـ تقييد القانون البوذي للحرية والعمل على كبتها ، وقد أثار هذا موجة من السخط بين الجماهير والرهبان أنفسهم ·

الكاتب : ج . س . بوميرانتز

ولد بمدينة فلنسا عام ١٩١٨ ؛ أستاذ بمعهد الاعلام للعلوم الاجتماعية ؛ دراسات فى موسكو (أبحاث عن دستويفسكى) توقفت بسبب الحرب وما بعدها ، مدرس قرية من ١٩٥٣ ـ ١٩٥٦ ، التحق بالقسم الشرقى باكاديمية العلوم السوفيتية عام ١٩٥٩ ، وتخصص فى دراسة الحضارات المقارنة .

المترجم : أمين محمود الشريف

مدير مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ، ومدير مشروع دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

---

٤ ـ سلب بعض المزايا القديمة التى تمتعت بها الجماهير كبهجة الأعياد الدينية فى حين أن العبادات القديمة كانت تسمح برفاهية الاعياد .

٥ ـ التزام البوذية جادة الوقار والرزانة فى السلوك وبخاصة بين الرهبان ، حتى لقد كان الراهب البوذى يعرض نفسه لخطر الضرب اذا ذهب لحضور حفلة من حفلات الزفاف لأن حضوره فى هذه الحفلة كان يعد نذير شؤم . والحال كذلك فى اليابان حيث لا يدعى الراهب البوذى الا الى المآتم .

٦ ـ رفض البوذية أدماج أى شعائر دينية أو العاب رياضية في كيانها ، وتفوق الهندوسية عليها فى هذا المجال ؛ اذ كانت تتقبل المعتقدات الدينية الأجنبية وتعدها عناصر صحيحة الى حد ما وتدمجها فى كيانها . وهذا من شأنه أن يؤدى الى انتشار المعتقدات الجديدة ، وتجديد القديمة فى الوقت نفسه .

٧ ـ كان للهندوسية ميثولوجيا تخلب لب الجماهير ، وفلسفة تكافىء الفلسفة البوذية مما أتاح لها التفوق على البوذية والقضاء عليها .

٨ ـ عدم رضاء الجماهير عن الوصف السلبى للمطلق ، لان هذا الوصف صيغ بلغة الرجل الصوفى المحض ، وقصد به مخاطبة الصوفيين الخلص .

٩ ـ ظهور فلسفة « فيدانتا » التى كان لها أثر كبير فى زوال البوذية .

١٠ ـ ظهور « سنكارا » (القرن ٨ ، ٩) الذى يعتبر قاهر الفلاسفة البوذيين .

وكان لمدرسته شأن كبير فى زوال البوذية لانها أخذت من البوذية صفوتها المختارة وعبرت عن المثل الاعلى بصورة هندوسية ٠

١١ — ارضاء الهندوسية لحاجة الانسان العادى الى الانطلاق فى جو الأعياد المرح أكثر مما فعلت البوذية ٠

١٢ — تجاهل الأخلاق البوذية للتنظيم الاجتماعى وعدم تنظيمها لجميع فئات المجتمع فاقتصرت على تنظيم الذين هربوا من المجتمع ، وساقت المتعلمين الى الأديرة ٠ أما غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا يستطيعون قطع الروابط العائلية فقد اعتبرتهم البوذية مجرد متفرجين على أعياد وحفلات الأديرة ٠

السؤال المطروح فى عنوان هذا المقال يطالبنا أن نوضح على وجه الدقة : ماذا نعنى بالعصور الوسطى الهنديه ؟ هل صحيح أنه توجد — بوجه عام — عصور وسطى هندية ؟ أو بعبارة أصح : هل العصور الوسطى مقصورة على أوربا ، وهل تعميمها بحيث تشمل الهند يعد امتدادا لهذه العصور لا معنى له ؟

واذا رجعنا الى التاريخ العام تسنى لنا أن نقول ان موجة الفتح الاسلامى اجتاحت الهند عدة مرات بين القرنين ٨ ، و ١٨ ، وأن العرب ، والأتراك ، والأفغان ، الذين استولوا على الامارات الاسلامية أقاموا نظما حكومية شبيهة بنظم القرون الوسطى ، وأدخلت هذه النظم النظام الاقطاعى فى الهند ، كما أدخل فيها الانجليز النظام الرأسمالى ٠

وقد رسخت أقدام الاسلام على حدود الهند فقط ، وأدى الاسلام الى مولد أمة متميزة عن المجتمع الهندى ٠ ولكن يجب ألا نغالى فى تأثير الاسلام فى بقية شبه القارة الهندية ، اذ لم يكتسب الاسلام أهمية كبيرة الا فى عصر متأخر ، أى عصر ظهور مذهب « بهاكتى» و « السيخية » (١) فى الشمال ٠ ماذا حدث قبل الاسلام فى أواسط الهند وجنوبها ؟ والى حد تعتبر التغييرات التى أحدثها الاسلام قروسطية ؟ (نسبة للقرون الوسطى) ٠

ان بعض الصور التى ظهرت فى الهند بعد العهد البوذى — وهى تتفق من حيث الزمن مع العصور الوسطى الاسلامية والمسيحية — تتعارض جذريا مع طابع العصور الوسطى فى منطقة البحر المتوسط ، بدليل أن الوجوه الرصينة التى نراها فى اللوحات الجصية الجدارية هى من مميزات العصر القديم (وهو عصر انتهى تقريبا فى القرن ٧) (٢) ، أما التماثيل الحجرية للعشاق الذين يعانق بعضهم بعضا دون حياء ، فقد نحتت فيما بعد ٠ ومن هنا نجد — على صعيد الفنون التشكيلية أن العصر القديم أقرب الينا من العصور الوسطى المسيحية ، وأن العصور الوسطى الهنديه أقرب من العصر الوثنى القديم ٠

---

(١) المراد بكلمة « بهاكتى » عبادة الله ، أما السيخية فهى فرقة هندوسية لشعوبية ٠

(٢) يبدو أنها أثرت فى التصوير الدينى المسيحى عن طريق الرسوم المصغرة الموجودة فى الكتب المانوية ٠

بيد أننا اذا أنعمنا النظر فى الأمر ، رأينا أن الهند (كالصين) لم تعرف قط فرقا بين الوثنية (تعدد الآلهة) ، والوحدانية · ولهذا فان الدلائل التى تحمل طابع الوثنية فى نظر أهل البحر المتوسط ذات معنى مختلف تماما فى الهند ·

ونستطيع أن نقرر أن التاريخ الهندى ـ بعد الغزو الآرى ـ لم يعرف مزيدا من التغيرات الجدرية ، فلم تحدث ازمه عامة ، ولم يحدث تدهور اجتماعى من أدنى فلاح الى اسمى رجل من رجال الدين ، ولم تقم حضارة جديدة على أنقاض حضارة قديمه · ولذلك لم تكن العصور القديمه والعصور الوسطى منفصلة بعضها عن بعض بل كانت بمثابة سلسلة من التغيرات والتحولات حدث بعضها فى اثر بعض · وستنبط من ذلك أن العصور الوسطى الهندية لم تكن حقبة متميزة عن الحقب السابقة بل كانت أشبه بمجموعة من الاعصان نمت من الجذع القديم بجوار الأغصان السابقه بحيث تسيطر الأغصان القديمة على الجديدة ، وتضفى على الحضارة الهندية طابع الثبات وعدم التغير ·

وقد تدهور نفوذ البوذية فى حقبة « العصور الوسطى » · واذا استثنينا البنغال وجدنا أن البوذية تدهورت فى القرن ٧ ثم ما لبثت أن تلاشت جملة واحدة · وتضاءل نفوذ الجانية ، وظهرت الطنطرية فى القرن ٥ ، وهى مذهب يربط بين الجسم والروح ، وسرت فى المجتمع البوذى بالبنغال وحولته ، ثم غزت التبت · ثم ظهرت موجة جديدة هى « بهاكتى » (عبادة الله) التى تتسم بطابع غزلى غرامى خاص بالعصور الوسطى الهندية وهى تردد صدى الطنطرية ، وتمتزج بها ·

وكان مركز هذه الحركات المختلفة فى الجنوت · والذين أدخلوا بهاكتى الغنائية والفلسفة الفيدانتية هم فى الواقع الدرافيديون الذين هم من سلالة شعب سابق على الشعب الآرى · وفى وسعنا أن نقول ان الدرافيديين فى الجنـوب قاموا بغزو ثقافى جديد للنفوذ الدنيوى الآرى فى الشمال · فشهدت العبادات الشامانية القديمة ميلادا جديدا ، اذ اختلط فيها الرجال بالنساء ، وسادتها المناظر الشهوانية والمفرطة فى الشهوة ، واتجه الميل فيها نحو الوجد الصوفى والغيبوبة ، وتغلبت الأشكال الشعبية والنسائية للعبادة (الرقص) على الأشكال الفكرية والرجولية (التأمل والعمل الأخلاقى) ، وحلت محل مهافيرا مؤسس الجانية الذى يتصف بالتقشف والتزمت ، صورة سيفا الذى كان يجمع بين النقيضين : فهو يرقص ، ويقف جامدا دون حراك ، ويجمع بين صورة المرأة والرجل ، ويقوم بدور المدمر والحامى · ثم تطغى صورة كرشنا العازف على الناى ، ومحبوبته رادها ، على صورة بوذا المستنير المسـتغرق فى تأملاته ·

وقد كان الانتقال الى العصور الوسطى فى الهند ـ كما كان فى كل مكان ـ مصحوبا بأشكال جديدة من الحياة الدينية · ولكن ماذا كان يكمن وراء تغير الرموز ، ووراء نقص محبة بوذا ، وازدياد محبة كرشنا أو سيفا ؟ لماذا نرى فلسفة تصف الوحدة المطلقة بطريقة ايجابية ـ كشخصية أتمان وبراهما ـ تبدو أكثر كمالا من تلك الفلسفة التى وصفت المطلق بطريقة سلبية وأسمته « سونياتا » (شىء شبيه بالصفر عند نقطـة تلاقى الاحداثيين) ؟ والواقع أننا لا نعرف سوى النزر اليسير عن التقـدم الاجتماعى والاقتصادى فى الهند فى الألف الأول من التاريخ الميلادى · ولكن حتى لو توافرت

لدينا المعلومات وتسنى لنا أن نكون فكرة كاملة عن نشأة « النظام الاقطاعى » وتطوره، لم يساعدنا ذلك اطلاقا على فهم السبب فى اختفاء البوذيه فى الهند القروسطيه (ابان القرون الوسطى) فى حين أنها سادت الحضارة القروسطية فى الصين ، بل فى جميع أنحاء الشرق الأقصى ، لماذا كانت البوذية فى الهند من سمات العصور القديمه ، وفى الصين من سمات العصور الوسطى ؟

كانت الهند لا تعرف هجرة الشعوب ولا العودة الى الحالة البربريه .. وهى ما يسميه الانجليز « العصور المظلمة » (من القرن ٦ الى ١٠) تمييزا لها عن العصور الوسطى (من القرن ١١ الى ١٥) ، ولا أى تغيير فى أعراقها (سلالاتها) (١) وكان شأنها فى هذا أقل من شأن الصين ذاتها • ولهذا السبب فان ما يحتجب فى تاريخ البحر المتوسط بسبب الكوارث السياسية يتجلى هنا فى المقدمه الا وهو تطور الحضارة الهندية فى اطار وحدة سلالية معينة •

هذا وتقدم المجتمع الانسانى انما يتم فى اتجاهين لا يلتقيان دائمـــا : تقدم الغايات باكتمال نظام القيم ، وتقدم الوسائل بتطور العقل وادوات العمل ، وتنظيم المجتمع • فهناك ــ من جهة ــ استمرار عملية « الارتقاء الروحى » للكائن البشرى (أو ــ على الأقل ــ زيادة امكانيات التطور الروحى) ،وهناك ــ من جهة أخرى ــ تطور النظم الاجتماعية •

وترتبط كلتا المشكلتين احداهما بالأخرى ، بحيث لا يمكن حل كل منهما بمعزل عن الأخرى • ذلك أن تعديل أشكال المجتمعات التاريخية يؤثر فى المشكلات الأخلاقية• واذا لم تحل هذه الأخيرة فان النظم التى تخلفها وســـائل سياسية أو عسكرية أو ادارية محضة لن تكون مستقرة • ذلك أنه ما من مجتمع يستطيع أن يعيش دون حد أدنى من التضامن بين أعضائه ودون شعور كل فرد بالمسئولية نحو الجميع • وهذا هو السبب فى ان الانتقـــال من العشـــيرة الى القبيلة ، ومن القبيلة الى الأمة ، والى « الامبراطوريات » العالمية كان عملا شـاقا ، اذ كان من الضرورى ايجـــاد اطارات تنظيمية جديدة كما كان من الضرورى ايجـــاد نظام جديد من التماثيل المقدسة والايقونات التى تجمع الناس على عبـــادة مشتركة مقرونة بقيم مشتركة ومثل أعلى أخلاقى مشترك•ومن ناحية أخرى فان نظام الرموز الذى « كتب » به المستوى الروحى الجديد لم يكن من الممكن فهمه بالفعل دون ارتفاع معين للمستوى العقلى (المرتبط بالانتاج والعمل والأوضاع الاجتماعية) ، وبالتالى دون تقدم اجتماعى وسياسى • والتقدم الروحى الذى يحرزه بعض الأفراد المتفرقين لن يصبح عاملا فعالا فى العملية التاريخية •

وتقدم الوسائل وتقدم الغايات جانبان لحركة تاريخية واحدة • ونلاحظ فى دراسة هذه الحركة بالتفصيل أن كل عصر بل كل حضارة يغالى فى احـــد هذين الجانبين ، وأن كل عصر يسير فى اتجاه معين ، ويتخذ العصر التالى له اتجاها مضادا • واذا لم يتم تعديل الاتجاه ، أفضى ذلك الى فقدان التوازن واختفاء الجماعة التاريخية

---

(١) استطاعت القبائل التى غزت الهند أن تستولى على السلطة السياسية فيها ولكنها لم تكن ذات قوة بشرية مؤثرة ، وما لبثت أن تعلمت لغة الشعب الذى غزته •

وما نسميه العصور الوسطى كان محاولة لتقويم اعوجاج العصور القديمة ولهذا السبب لا نستطيع أن نفهم العصور الوسطى دون أن نفهم العصور القديمة أولا .

ويبدو لنا اليوم من الطبيعي ان دراسة أية مشكلة من المشاكل (سواء في الكتب أو بواسطة التجربة والملاحظة) تقضي بتقسيمها الى أجزاء محددة (حقائق) بدل دقة ثم وضع نظرية عامة تجمع شتات هذه الحقائق من جديد . ولكن مثل هذه الطريقة لم تتبع الا بصورة أولية جدا في المجتمعات البدائية والقديمة ، ولم يتم التوسع فيها بحيث تشمل المشكلات الاساسية للوجود . وكان في وسع الانسان أن يحل أي مشكلة من مشاكله الخاصة (كعقد صفقة مثلا) ولكنه لم يناقش قط مفهوم العالم والانسان ، ولا الأسس التي يقوم عليها نظام الكون ، بل كان يتعامل مع معتقدات مقدسة ، مستندة الى الهام الشعراء والحكماء . ولذلك كان الناس يحفظون التراتيم الفيدية عن ظهر قلب باعتبارها مظهرا للحكمة الالهية لا يتطرق اليه الشك مكتفين بتفسيرها وتأويلها . وقد نشأت التقاليد في العبادات وتمسك الناس بها بهذه الطريقة نفسها .

ومع ذلك نما الفكر الفردي بالتدريج مع القدرة على اخضاع التقاليد للتحليل العقلي . وكان للكتابة شأن كبير في هذه العملية لأنها عاونت الذاكرة أولا ، ثم يسرت تباعا الدراسة المقارنة للتقاليد المختلفة والكشف عما بينها من فروق . وساعدت عوامل أخرى على هذا التطور ، منها ظهور الدول الأولى ـ التي جمعت شمل القبائل المتفرقة ، ومنها تقسيم العمل ، وتقسيم المجتمع الى فئات جديدة ، وضعف رابطة العشيرة والقبيلة ، وزيادة الاستقلال الفعلي للفرد (أو الفرد المسيطر على الاقل) . وفي هذه العملية فقد الضمير الديني والشعبي (الحكمة التقليدية) سلطانه المفرد . ونشاهد عملية موازية لذلك وهي الاستيعاب البطيء للمعرفة بالرواية الشفهية ، والتلمذة الصناعية ، وسريانها التدريجي والحدسي في كيان الثقافة كلها طبقا لروح التقاليد كما نشاهد استعمال القياس المنطقي في كسب المعرفة ، فعلى أساس المسلمات القائمة على التجربة أو العادة يستطيع أي دارس موهوب أن يكون ـ بالاستعانة بالمنطق ـ مجموعة متماسكة من الافكار . وبذلك يتخلص المرء من ربقة التقاليد الملزمة التي تستند اليها منذ القدم كل المفاهيم العامة والنظم الأخلاقية . وفي وسع الحكيم أن يعترف بمحض ارادته بسلطان التقاليد المأثورة (المدارس « الصحيحة » في الفلسفة الهندية مثلا) ولكن من الممكن أيضا التوصل الى مفهوم الكون يخالف التقاليد .

هذا وتحمل الآثار الكبرى للحضارة ـ بصورة متزايدة ـ طابع الشخصية (نبي، أو فيلسوف ، أو عالم ، أو شاعر) التي فكرت في هذه الحضارة ، والتي تحتفظ الأجيال بذكراها . ومثال ذلك أن أسلوب الكاتب يسري في النصوص ، واسمه يقترن بعنوان الكتاب . ثم تظهر أشكال جديدة من الاتصال والتعبير تكون أحيانا عاطفية تخاطب القلب (في الشعر) وأحيانا منطقية تخاطب العقل . وأخيرا تظهر الفلسفة ـ وهي فرع جديد من الثقافة ، ومفهوم شخصي للعالم الذي يتركز فيه التفكير الفردي المنطقي ـ فتستبدل بالرموز التقليدية مذاهب جديدة يستوعبها أعضاء المجتمع البسطاء كما يستوعبها رؤساء الدول والحكام بأمرهم . ويعبر (ر. بيلا) عن هذه العملية بقوله « يظهر ملحد صريح أو ساخر من الدين في بعض مدارس الفكر السياسي كالمشترعين في الصين القديمة وتلاميذ المدرسة الأرثية للسوفسطائيين الاغريق في الهند .. وقد

كانت نظريات وأعمال السياسيين العقلانيين مواتية أحيانا لتقدم التعليم والاصلاحات السياسية ـ الى أمد قصير على الأقل • ومع ذلك فان صبغ الحياة السياسيه بالطابع العلمانى والعقلانى أدى الى حدوث نكسات خطيرة للمجتمعات التاريخية (١) وذلك بسبب القضاء على مظاهر الحياة الدينية •

ومن ذلك نرى أن الثورة العقلية فى العصور القديمة أدت الى نتـــائج متعارضـــة تماما ، فالحركة العقلية (القدرة على خلق نظم جديدة) ازدادت بدرجة كبيرة (حسبنا أن نشير الى الامبراطورية المورية ومملكة كوشان وجوبتا) وبهذا وضعت الأسس لدورة جديدة من دورات التاريخ الانسانى . وترجع كل الحضارات التى ظهرت فيما بعـد الى هذه المصـادر « الكلاسيكية » بقـدر ما • بيد أن النظم الجديدة لم تملأ الفراغ الذى ترتب على زوال التقاليد القبلية والشعبية القديمة ، فقد فقد المجتمع قيمه الفريدة ، وزال الشعور بالفهم المتبادل والتضامن والمسئولية ، وتعرضت النظم السياسية للخطر بسبب الفساد الأخلاقى الذى سرى بين الحكام والمواطنين . وأدى هذا فى النهاية الى حركة من حركات ردود الفعـــل تذكرنا بالحركة الرومانسية فى أخريات العصور الوســطى ، وهى حركة تتسم بنزعة عاطفية نحو العالم والاهتمام بتوحيد المعتقدات ، وتوقع ظهور « منقذ » يستطيع أن يأتى بقانون أخلاقى جديد .

ويمكن تطبيق هذه الفكرة ـ الى حد ما ـ على العصور الوسطى الهندية التى تشبه فى بعض سماتها العصـــور الوسطى فى أوربا والشرق الأدنى والصين . ذلك أن الفرد ـ وقـــد اكتنفته ظروف خارجة عن ارادته ـ فقد الاهتمـــام بالمشروعات الخاصة باعـــادة تنظيم المجتمع والدولة (٢) ، وأخذ يهتم بالمشـــكلات المتصلة بحياته العقلية والروحية .

وفى مجال الأدب حلت الموضوعات الغرامية والغزلية محل الموضـــوعات الاجتماعية (أنظر البهجوت جيتا ، وجيتا جوفندا) ، ولم يهتم النـــاس كثيرا بمعرفة الحقائق والعلاقات بينها معرفة علمية دقيقة . وكذلك اختفت بالتدريج المنجزات الكبرى فى علم قواعد اللغة الهندية ، وعلوم الرياضة والمنطق ، والفلسفة الطبيعية فى نفس الوقت الذى انتشرت فيه ، بهاكتى ، وفيدانتا . ولا يرجع هذا فقط الى تدمير المسلمين لمراكز الحضارة الهندية . ذلك أن ما فعله المسلمون لم يمنع سنكارا وراماتوجا من التفكير ، ولكنهما كانا يفكران على نحو يختلف عن تفكير الرجال القدامى .

(٢)

انبعث من جديد احترام التقاليد القديمة التى توجد جذورها فى الشـــعر الفيدى ، وأسفار الأوبانيشاد الأولى . ولم تصبح النزعة الميثولوجية (الاسطورية)

---

(١) هذا مايسميه بيلا بالحضارات التى سبقت الراسمالية • انظر كتاب بيلا بعنوان « الدين والتقدم فى آسيا الحديثة » ١٩٦٥ ، ص ١٨٧ ، نشر فى لندن ونيويورك •

(٢) وجد هذا الاهتمام فى الهند القديمة وقت بناء الامبراطوريات الكبرى • والدليـــل على ذلك ماجاء فى رسالة « أرثا شسترا » وهى رسالة تبحث فى اقتصاد الدولة وادارتها •

للفلسفة أقوى مما كانت فحسب بل لقد جذبت الأسفار أنظار المفكرين الذين تاقوا الى وضع مفهوم دقيق للعالم . وأخذ العقل - بناء على مقدمات اجتهادية - يفرض سيطرته - خلال عدة قرون من التجربة الفكرية - على المتناقضات والافكار المنافية للعقل التى كانت تبعد اصدق وصف للحقيقة .

ولكن العقل اذ فعل ذلك ، قضى على سيطرته ، وفتح الطريق أمام بعث الفلسفة التقليدية من جديد ، حتى اننا لنجد رجلا أصيل التفكير مثل سنكارا يبدو مفسرا متواضعا لأسفار الأوبانيشاد . ويبدو عقله أكثر حرية فى اطار الأسفار المقدسة منه فى عالم المتناقضات البوذية ، اذ أمدته هذه الأسفار بالمسلمات الضروية والاصطلاحات لوضع مذهب بسيط واضح (١) .

هذا والمبالغة فى العاطفة التى تتجلى فى فلسفة بهاكتى وفيدانتا يمكن مقارنتها بما هو موجود فى التصوف الاسلامى والمسيحى (٢) . بيد ان هذه المقارنة تبرز بعض أوجه الشبه ، وتحجب أوجه الاختلاف . وايضاح ذلك ان الهند تختلف جذريا عن غيرها من الأقطار فى القرون الوسطى من وجوه عديدة ، ففى جميع الأقطار نجد أن الديانة العالمية تقضى - عند دخولها - على العبادات المحلية وتمتصها . أما فى الهند فيحدث العكس اذ نجد أن الديانة المحلية أى الهندوسية هى التى تمتص الديانة البوذية العالمية . وفرق آخر هو أن العرى لا يسبب حرجا فى أوربا والشرق الأقصى وفى العصر القديم كله ، ولا يغطى بعناية الا فى العصور الوسطى ، بل لقد اختفى فن النحت تماما فى بعض البلاد بتأثير الاسلام . أما فى الهند فان الأمر على عكس ذلك اذ كان أهل العصور القديمة يغطون الجسم الانسانى بثنيات كثيفة من الثياب ، ولم تصبح الثياب أخف الا فى عهد متأخر ثم اختفت فى النهاية ، وحلت الاثارة الجنسية المكشوفة محل الاثارة الجنسية المستترة (كانت المعابد فى القرنين ١٠ و ١١ مزينة بأجسام العشاق العارية وهم يتعانقون) ، وشن عليها المتزمتون حملة شعواء ، وان وجدت مدافعين عنها لا يقلون حماسة عن المتزمتين (٣) وقال المدافعون فى ذلك ان تماثيل المعابد الشهوانية هى اختبار لاخلاص المؤمن وقدرته على رؤية المشهد المقدس أيا كان

---

(١) لاشك أن سنكارا لم يكن متبحرا فى علم الفيلولوجيا (فقه اللغة) ، فعندما يدرس فكر مؤلف قديم يتجاوز غالبا مقاصد المؤلف ، ويحمل العبارات أكثر مما أراده الكاتب . ولم يكن فى العصور الوسطى حد فاصل بين الفلسفة وفقه اللغة .

(٢) عقد رودلف أوتو مقارنة بين سنكارا وميستر اكهارت ، وعقدت أيضا مقارنة بين سنكارا والغزالى حجة الاسلام ، وبين شنديداسا ودانتى .. الخ .

(٣) كان غاندى متأثرا فى مسلكه بأخلاق العصر الفكتورى ، أى أنه أظهر اشمئزازه من ذلك . أما رادها كرشنان فقد التزم الصمت ازاء التراث الطنطرى . وعلى النقيض من ذلك الموقف كتب ملك راج يقول : « كما أن الحب الانسانى شبيه بالحب الالهى الأكبر ، كذلك فرحة الانسان بالاتصال الجسدى شبيهة بفرحة الله اللانهائية حين خلق العالم » . ان نسيان المرء لنفسه بين ذراعى محبوبته يشبه غيبوبة اليوجى (أحد أتباع فلسفة اليوجا) حين يكتشف أعماق وعيه (انظر كتاب م. ر. أناند بعنوان : « عن كماكالا » كلكتا ، يونية ١٩٥٧ . مجلد ١٠ ص ٥٠) .

مظهره (١) . وقد كان لهذه الحضارات الشهوانية جذور قديمة ، وظهر من يعتقد ان التمثال الذى يمثل عاشقين يحمى المعبد من البرق والعواصف وغيرها من الكوارث الطبيعية . ولكننا نسأل : لماذا الذى ظهرت هذه المعتقدات ؟ ولماذا بقيت الفئات التى اعتنقتها حتى العصور الوسطى ، وان كانت ضعيفة النفوذ فى العصور القديمة ؟

وفى وسعنا أن نجد فى البلاد الأخرى سمات متناقضة تشبه سمات الهند فى العصور الوسطى . ذلك أن العصور الوسطى كانت فى كل البلاد حقبة لم تنتشر فيها الديانات العالمية فحسب ، بل جنحت فيها هذه الديانات الى التبسيط لتقريبها الى مدارك الجماهير وترتب على ذلك أن فقدت هذه الديانات طابعها العالمى وتحولت الى سلسلة من العبادات القومية والمحلية ، وذابت الأخلاق الجديدة التى جاءت بها أصلا الى العالم فى العادات والتقاليد المحلية . وفى وسعنا أن نضيف الى ذلك أن التجاذب بين المرأة والرجل شاع فى العصور الوسطى اكثر مما حدث فى العصور القديمة .

بيد انه يبقى هذا السؤال : لماذا حدث فى الهند — على وجه التحديد — ان ان ذابت العبادات الحديثة فى العبادات القديمة ، ولماذا شاعت الاثارة الجنسية بمثل هذا القدر ؟

من المهم فى هذا الصدد أن نلاحظ أن الفلسفة فى الهند ولدت داخل نطاق التقاليد الكهنوتية لا خارجها كما حدث فى اليونان والصين . فوحدة الوجود لم يفهمها لأول مرة سوى الروح المستغرقة فى تأويل الطقوس بعبارات ترتبط بهذه الطقوس (اتمان ، براهما) (٢) .

وكان المفكرون فى الهند القديمة (ابتداء من القرنين ٦ و ٥ ق.م) لا يأبهون اطلاقا للمشكلات الدينية والطقسية الصرفة بل يهتمون فى المقام الأول بتعميق النفس الانسانية عن طريق العبادة . ولذلك كانت الفلسفة العقلانية التى امتازت بها العصور القديمة فلسفة قائمة على الزهد والتنسك (الجانية ، والبوذية الى حد ما ، والمذاهب الهندوسية القديمة المعروفة باسم سنخيا ويوجا) . وهناك أشكال أخرى من التصور العقلى للعالم تتجه نحو السيطرة على العالم المحسوس ،

---

(١) يوجد طقس دينى غريب فى أديرة التبت ، خلاصته أن اللاما الذى توصل الى ادراك وحدة العالم يدخل « معبد الأصنام الأوسينية » ويجلس فيه ثم يراقب احساساته ، فاذا أثارت المشاهد الشهوانية والرقصات الغرامية فيه نوازع الشهوة عاد الى تأملاته ، واذا لم تتحرك فيه هذه النوازع فانه يصبح زعيما دينيا موقرا .

(٢) فى أقدم حقبة من الزمن كانت كلمة « براهما » تطلق فى وقت واحد على المذبح (الجزء الأفقى منه خاصة) ، كما تطلق على الكاهن ، وعلى الترنيمة التى تنشد عند الانغماس فى نشوة الوجد ، وكانت كلمة « أتمان » تعنى الجزء السفلى الرأسى من المذبح ، والدرع الروحى الباطنى . وكان سنكارا يردد العبارة القديمة « أتمان هو براهما » . وأنتهز هذه الفرصة لاشكر ف. ن. توبوروف لأنه أوضح لى هذه المسألة .

وتتجلى هذه الأشكال فى أسفار ارثا شنسترا ، وكما سوترا (١) وغيرهما من الوثائق . ولكن هذه الأشكال قليلة الأهمية .

وقد تطورت الشخصية الفردية فى الهند على أساس تعزيز الروابط العشائرية لاهدمها ، وتطور النظام الاجتماعى على أساس ربط حرية الفرد العملية بقانون سفاد هارما الحديدى . ولهذا السبب كان الفرد الراقى يجنح الى تصور الواقع الاجتماعى على أنه ضرب من الفوضى والآلام التى لا أمل فى التخلص منها ، ويعتقد أن سبيل النجاة هو الزهد والتنسك ، ورفض النشاط الاجتماعى ، والتأمل المحض ، وأنه كلما قل النشاط الاجتماعى ، ازداد اقبال المرء على النشاط الروحى والعقلى وهذا قانون عام . ولذلك أصبح الاتجاه نحو حياة التنسك (الرهبنة فيما بعد) قويا جدا فى الهند حيث يقل النشاط الاجتماعى الى الحد الأدنى .

وقد بدأت هذه الحركة فى صفوف الطبقات العليا الراقية من المجتمع ، وهى الطبقات التى لا تعانى كثيرا من الآلام المادية ، ثم أصبحت فى النهاية حركة عامة . ولكن الواقع أن بوذا ومهافيرا لم يخاطبا أحدا سوى الرجل القادر على التفكير بذهن صاف وطريقة منطقية أعنى الرجل العالم (أو الرجل ذو المواهب النادرة) . وقد ظل العلم ميزة أرستقراطية . وبذلك ظلت جميع الحركات القديمة دائرة فى نطاق الطبقة الارستقراطية الروحية ومن هنا ينبع سموها الأخلاقى وقلة نشاطها الاجتماعى . بيد أنه فى العصور الوسطى شاع الاحساس بالصراع الفردى مع المجتمع بين جميع الناس ، وعرف النظام الدينى التقليدى كيف يستجيب لنداء العصر ، فاستطاعت الحركة البهاكستية التى وحدت بين الطبقات العليا والدنيا أن تندمج فى هذا النظام ، وأصبحت الرموز القديمة أساسا لهذا الاتحاد .

والنزعة العلمانية (= الدنيوية) فى الثقافة الهندية أقل منها فى أى ثقافة من ثقافات البلاد الأخرى . وتحافظ هذه الثقافة عادة على هرم من القيم قمته الزهد والتنسك . ولكن هذا الجمع بين الدين والثقافة فى الزمن القديم له جانبه السلبى . ذلك أن الديانة الرئيسية فى الهند التى يمثلها البراهمة لم تصبح قط ديانة « مجردة » ، بل كانت ـ كما كان الحال فى المجتمعات البدائية العتيقة ـ ملتقى كل القيم الجوهرية الاجتماعية بما فيها القيم التى لا تمت بصلة للدين (بالمعنى الأوربى لهذه الكلمة) . والقيم الاربعة الجوهرية فى الديانة الهندوسية هى كاما (اللذة الشهوانية) وأرثا (الغنى والقوة والرخاء) ، ودهوما (القانون الأخلاقى والواجب الدينى والاجتماعى) ، وموكشا (الحرية الروحية عن طريق التأمل الصوفى والزهد) . وهنا يجتمع الله ، وممون (شيطان المال والجشع) فى سلام ، ولكل منهما مكان مختلف على نفس الهرم . ووفقا لذلك لا يرى مؤلف رسالة كاما سوترا أى مبرر للارتياب فى قيمة موكشا ، بل يكتفى بالقول بأن الهدف النهائى للدين يمكن الوصول اليه على اكمل وجه عن طريق الرخاء المادى »

---

(١) كما سوترا رسالة موضوعها يماثل رسالة أوفيد بعنوان « فن الحب » . والافكار الواردة فى كما سوترا قريبة من الطنطرية فى عدد من النقاط . ويرجع تاريخ كماسوترا الى القرن الخامس فى أحد الاقوال .

والاعتدال فى التمتع باللذات الحسية ، واداء الانسان لواجبه الوطنى بأمانة . والدين ينير المجتمع بأسره ، وينير الانسان فى كل أحواله ، وبهذا لا يفترق بأى حال عن الثقافه بل يصبحهو نفسه ثقافة مقدسة . وعلمانية الدين هى عكس قداسة المجتمع .

وهذه السمة المميزة للهندوسية باعتبارها ثقافة ترتبط بدورها الفعال فى ادارة الآلة الاجتماعية . ذلك أن سلامة النظام الاجتماعى فى الهند مكفولة بعقوبات أوزواجر نفسية (حتميتها مكفولة بالدين) فى حالة الاخلال بواجب الطبقة المنغلقة (احدى الطبقات الاجتماعية الوراثية عند الهندوس) أكثر مما هى مكفولة بالاجراءات الادارية (١) ومعروف ان الادارة الهندية أقل الادارات كفاية ومقدرة اذا قيست بالادارة فى روما أو الصين . ومن ناحية أخرى فان السلطات الدينية تتمتع بنفوذ كبير فى هذا المجال ، فكل اصلاح يجب أن يكون ذا طابع دينى اذا أريد تنفيذه . وتسرى هذه القاعدة فى العصور الحديثة ذاتها كما يتجلى فى نشاط رام موهان راى ، وفيفكاناندا ، وغاندى . وهذا أمر طبيعى، لأن كبار المصلحين فى الهند القديمة كانوا مصلحين دينيين ، وكان بعضهم (مثل رام موهان راى ، وغاندى ، مصلحين اجتماعيين فى الأصل ، وبعضهم (راما كرشنا وفيفكاناندا) (٢) صوفيين موهوبين ، ولكنهم وجدوا أنفسهم فى الميدان الوحيد المفتوح أمام المبادرة الأيديولوجية ، الا وهو الدين . وما كان فى وسع أحد ان يتمتع بسلطة اجتماعية مستقلة الا اذا كان ذا سلطة دينية . وليس فى وسعنا أن نتصور أن يوجد فى الهند القديمة امثال صولون وكونفشيوس . ومن هنا نجد أن الرجال والمشكلات التى تبقى فى غير الهند خارج نطاق الدين كليا أو جزئيا تدخل فى نطاق الدين حتما .

وربما ساعدنا ذلك على أن نفهم بطريقة أوضح تلك الحقيقة العامة المشهورة الا وهى أن كل محاولة لاقامة امبراطورية عالمية (اقليمية) بذلت فى الهند «بعد» أن وضعت البوذية فعلا أسس ديانة عالمية (لا قبل تغييرات دينية مماثلة ، كما كان الحال فى الصين وفىمنطقة البحر المتوسط) ، وأن طاقة التغيير السياسى كانت أضعف بكثير من الغيرة الدينية عند البوذيين والجانيين . ولذلك لم تصل الامبراطورية المورية الى حدودها الطبيعية (التى اخترقها اباطرة روما والصين). ومن هنا قطع الامبراطور أسوكا الذى أزعجه موت عشرات الألوف من الجنود الذين سقطوا بعد فتح كالنجا عهدا قاطعا على نفسه بالا يوفد سوى الرهبان خارج حدود دولته فى المستقبل ليكونوا دعاة للدين الجديد والأخلاق الجديدة . وتنطبق عبارة « الهند البوذية » على تلك الحقبة التى تقابل الحقبة المعروفة بالعصور القديمة فى حوض البحر المتوسط .

ولكن التعبير المتطرف عن ميول « الهند البوذية » كان هو الجانية لا البوذية،

---

(١) فى هذا الأمر وفى أمور أخرى كثيرة تأخذ الحضارة الهندية بتقاليد المجتمعات البدائية التى اذا ارتكب فيها انسان احدى المحظورات ، مات نتيجة شعوره بحتمية موته .

(٢) نستطيع أن نذهب الى حد ذكر هذا الفرق بين مؤسسى الجانية والبوذية وهو أن أول هذين - مهافيرا - لم يستطع أن يدعو الى دين جديد الا بشروط معينة ، وكان مهافيرا من القائلين بمذهب الكثرة ، كما كان رواقيا فى أخلاقه .

فالجانية هى مظهر « الغلو » فى العصور القديمة الذى ثارت ضده العصور الوسطى وهو غلو نشأ ضده رد فعل قرن الى قرن ليصبح فى النهاية غلوا مضادا .

والجانية غير معروفة للجمهور العام وغالبا ما تعد بمثابة فرع ثانوى من البوذية ولكن الواقع أنها تختلف عن البوذية كما تختلف المانوية عن المسيحية . واذا حدث أحيانا خلط بين البوذية القديمة والجانية (أو شبه الجانية) فان مثل ذلك يحدث بالنسبة للمسيحية ، فى تاريخ فى فرقها الهرطقية العديدة .

وقبل الانتقال الى التفاصيل التى يضل فيها الانسان بسهولة دعنا نلاحظ فرقا « محددا » ، وهو أن الأهمية الكبرى فى البوذية تنصب على « مالا يقال » اى على « الصمت المهيب » الذى يلوذ به بوذا ، وعلى رفضه الاجابة عن هذه الأسئلة : هل توجد الآلهة أم لا ؟

هل بوذا الذى وصل الى النرفانا خالد أم لا ؟ هل العالم قديم من حيث الزمان أم لا ؟ هل هو محدود من حيث المكان أم لا ؟ وقد جاء فى احدى الأساطير أن بوذا اظهر لأتباعه قبضة من أوراق الأشجار وسألهم : هل هذه الأوراق كثيرة ؟ فأجاب التلاميذ : لا .

وكم عدد الأوراق فى الغابة ؟

فأجابوا : كثيرة بما لا يقاس .

عندئذ قال لهم بوذا « وكذلك ما لم احدثكم عنه أكثر بملا يقاس مما حدثتكم عنه » .

وبذلك افهمهم أن صمته ابلغ من كلامه .

وفى بعض النصوص البوذية يفهمون الصمت على انه يعادل الكلام . والكلمة الجوهرية تعد كذلك بمثابة كلمة الله فى اللاهوت السلبى للمسيحية (١) بيد ان البوذية تتمسك بأهمية الصمت فى تفسير النصوص . وبفضل هذه الميزة أصبحت البوذية هى « الطريق الثالث » الذى لا يتوسط بين الشهوات المفرطة ، وأمانة الجسد فحسب ، كما يقال فى موعظة بنارس ، بل ايضا بين المفهوم الشعرى والمفهوم انصانى للعالم . والبوذية فى الأصل تتمسك بالقاعدة التى ذكرها « وتجنشتاين » ونصها : « لا تقل الاما يمكن ان يقال بوضوح وبدون غموض . ويجب ان تلزم الصمت عمالا يمكنك أن تقوله » . وقد أمدتنا النصوص البوذية بترتيب منطقى للعلم الهندى القديم ، وفتحت الطريق أمام علم النفس ، والمنطق، وعلم المعرفة ، والرياضيات . وفى الوقت نفسه يؤكدون اهمية ما لم يقل . ومن شأن أهمية الصمت أن تتسم النصوص البوذية بالطابع الشعرى . وعلى الرغم مما يشوب السوترا من جفاف ، فقد اشاعت البوذية موجة جديدة فى الأدب والفن الهندى ، وادت الى صنع تماثيل جندهارا ، وعمل الصور الجدارية فى أجانتا .

---

(١) لم يكن البوذيون يرسمون بوذا فى النقوش البارزة البوذية الأولى بل كانوا ينقشون المنظر كله حول مساحة خالية يظن انها المكان الذى كان يجب ان يكون بوذا فيه (مثال ذلك منظر الفتنة الأخيرة ، ومنظر العبادة .. الخ) .

والفكرة الأخلاقية الأساسية في البوذية هي فكرة المحبة والشفقة ، ومنشؤها الشعور بوحدة الوجود الذي يعبر عنه « الصمت المهيب » • وهذه الفكرة شاعرية لأن الانسان « يتغنى بها » . أما الفكرة الأساسية في الجانية فهي العدالة وهي تتسم بطابع عقلي أكثر من الفكرة البوذية اذ نفترض وجود الناس منفصلين بعضهم عن بعض ، ثم يعودون فيتصلون بعلاقة معقولة هي علاقة المساواة بحيث يدرك الانسان أنه ذرة بين مجموعة من الذرات وان غيره ليس أسوأ منه حالا . والجانية في هذا الاطار لا غبار عليها ولا عيب فيها وقد انجبت أجيالا من الرجال الشرفاء الثقات . ولكن فضيلة حسن الادراك لا تؤدي الى الشعور بالوحدة التي يتلاشى فيها الفرق بين الجمال والأخلاق . والفكرة الجانية يمكن التبشير بها كما يمكن شرحها ولكن لا يمكن التغني بها . وعالم الجمال عند الجانيين عالم ضعيف ، فقد عدل الجانيون الأشكال الهندوسية في الفن والأدب طبقا لحاجاتهم الايديولوجية بدلا من أن يبتدعوا أشكالا جديدة بالمعنى الصحيح .

ومن ذلك يتضح أن النص البوذي اذا قرئ مع فهم اهمية ما لم يقل فانه يعطينا مفهوما للعالم يختلف اختلافا تاما عن مفهوم الجانيين ، ولكن اذا قرأ المرء النص ملتفتا الى ما قيل فقط فلا فرق بين البوذية والجانية .، ويمكن أن نعتبر البوذية نوعا باليا مبتذلا من الجانية غير واضح المعالم .

وهذا هو فهم الجانيين للبوذية (اتهموا بوذا بأنه سرق مذهب مهاميرا المتزمت ، وعدله بما يتفق مع احتياجات الضعفاء من الناس) . وهذا هو فهم الهراطقة للبوذية ابتداء من ديفاداتا الأسطوري الذي اتهم بوذا بأنه نبذ أصول الزهد الصارمة وهذا هو فهم علماء أوربا في القرن ١٩ للبوذية . وكل هذه الفهوم على جانب من الأهمية ، ولكنها تعد الى حد ما ضربا حتميا من سوء الفهم ، ولكنه سوء فهم على أية حال .

والذي يجمع بين البوذية والجانية هو العصر الذي شاهدتا فيه نور النهار ، واللغة ، والبيئة التي قامتا فيها بدعوتهما ، وأخيرا مارفضاه معا . وهما متفقان على ما لا تريدان التحرر منه ولكنهما مختلفان تماما في مفهومهما للحرية الروحية

ويلاحظ أن جوتاما الذي يسمى « تات هجاتا » وبوذا ، وأن« فودهمانا » الذي يسمى مهافيرا ، وجينا (٢) غير راضين عن الطريقة التي تدور بها أسفار الاوبانيشاد حول الموضوع الرئيسي ، وتعريفه بكلمات غامضة لها أكثر من معنى • وكلا الرجلين يبذل جهده لكي يفكر بطريقة واضحة ودقيقة . ان كلمة « أتمان » الواردة في أسفار الأوبانيشاد تطلق للدلالة على معنيين : اتحاد النفس الفردية الخالدة ، وصورة الوحدة المطلقة . فأما البوذية فلم تعترف الا بالمعنى الثاني أي الوحدة المطلقة وهو أمر يمكن بيانه دون تسميته ، كما تدل على ذلك العبارة

---

(١) نحب أن نذكر في هذا الصدد القول الحكيم المأثور عن ٠١ لردفيح ونصه : « الفتاة الصغيرة يمكن أن تتغنى بحبيبها المفقود ، أما البخيل فلا يمكن أن يتغنى بفقد ماله » •

(٢) كلمة تتهاتا معناها وحدة الوجود التي لا يمكن أن يحيط بها الوصف • وكلمة «تات هجاتا» معناها : نسيج وحده ، وفريد عصره ، وكلمة «بوذا» معناها : « المستنير » ، وكلمة : مهافيرا معناها : البطل العظيم » و « جينا » معناها « الظافر » • وفي الوثائق القديمة كان جوتاما يسمى جينا غالبا و « فردهمانا » يسمى بوذا •

الآتية : « أيها النساك ! هناك عالم لا هو أرض ، ولا ماء ، ولا نار ، ولا هواء ، ولا هو مكان لا حدود له ، ولا مكان للادراك أو عدم الادراك . لا هو هذه الدنيا ولا هو العالم الآخر . لا هو الشمس ولا هو القمر . نعم أيها النساك ! ما أسميه لا يأتى ولا يذهب ، لا يختفى ولا يظهر . عالم ليست له نقطه ارتكاز ، ولا بدايه ، ولا أساس . فيه تزول الآلام . من الصعب أن أرى هذا العالم الذى ليس هو ملكى . وليس من السهل أن تفهم الحقيقة ، ولكن من ذاق المعرفة سلم من العطش ، ولا يبقى أمامه الا التأمل والتفكير .. » .

ونصف البوذية « الواحد » بأنه « اللاشىء » ، بأنه « اللاملكى » (أى الذى ليس ملكا لى) . ومتى فهمه الانسان زال عنه وهم « الياء فى نفسى » أى توهم الانسان بأن نفسه ملك له . وايضاح ذلك ان ما يعتبره الانسان نفسا مملوكة له انما هى فى الحقيقة ذرات تكتلات من مادة متغيرة وغير مستقرة ، ومكونة من دقائق روحية لا تلبث أن تصبح هباء منثورا عند أول لمسة . وجوهر هذه الدقائق (الدهرما) هو عدم وخواء وكذلك جوهر « الياء » فى نفسى بل جوهر النفس ذاتها هو عدم وخواء . وعمق النفس وعمق الروح يتكون لا كشىء من الأشياء بل كفتحة أو شق بين الأشياء يظهر من خلاله شىء لا يمكن وصفه يخلص الانسان من الآلام ـ هو الكل الذى لا ينقسم ، وهو ما يسمى فى الديانات الأخرى « تاو » أو « الواحد » أو « الكلمة » أو « الله » .

اما عند مهافيرا فان الحقيقة تمثلها النفس الفردية الخالدة . والعالم عنده مكون من مقدار لانهائى من الفرديات كل فردية منها مستقلة عن الأخرى استقلال الذرات عند ديمقراطيس اليونانى . واذا كانت رؤية البوذيين للعالم تذكرنا بالصورة التأثيرية التى تتكون كلها من دهانات لزجة لا قيمة لها اذا أخذ كل دهان على حدة ، فان العالم عند الجانيين يتكون من عناصر لكل عنصر منها حدود ومعالم واضحة . والعالم عند الجانيين يحتوى على أسرار (يعرفها الظافر) ، ولكنه لا يحتوى على سر خالد لا يمكن معرفته . والعالم المكون من أجزاء مرئية يمكن معرفته مرة واحدة والى الأبد ، والظافر يعرفه . واذا تسلح الانسان بالمعرفة ، فلا يبقى أمامه سوى كبت الهيكل البدنى الكثيف الذى يحول بينه وبين الوصول الى حالة « كيفالين » (١) . والارادة الحديدية هى الوسيلة الكبرى للنجاة ، وطريقها الرئيسى هو الزهد الصارم أى الامتناع عن التفكير فى اللذات الحسية بتوجيه الروح نحو التأمل والتفكير ، ودراسة الكتب المقدسة ، والتحدث مع المرشد أو الرئيس الدينى ، والامتناع عن لغو الحديث بالتزام الصمت ، والكف عن الحاق الأذى ـ دون قصد ـ بأى مخلوق حى (كبعوضة مثلا) بالبقاء فى مكان ما دون حراك ، راقدا أو قاعدا ، أو واقفا . وما من عمل من أعمال الزهد الا ومارسه القديسون الجانيون .

---

(١) نعمة الحرية . فى هذه الحالة لا تذوب الشخصية فى « الواحد » كما هو الحال فى النرفانا والموكشا ، وانما تقطع علاقتها مع العالم مع بقائها ذرة غير قابلة للانحلال . ومعنى هذه الحالة العلم الكامل الذى يكسب الفرد فهما لجميع الأشياء ، ومعرفة بأحوال الآلهة والناس والشياطين فى الكون . (انظر كتاب « جوهر الديانة والفلسفة الجانية » لمؤلفه ب. س. لو ، بمبساى ، ١٩٦٨ مجلد ٣٩ رقم ٧ ، ص ٣١١) .

ومثل هذا السلوك بعيد كل البعد عن روح البوذية التى لا هدف عندها يمكن الوصول اليه بمجهود من مجهودات الارادة . وكل من يرى ان «النرفانا» هى هدف البوذية فهو لا يعرف حقيقة البوذية . ذلك أن هدف الفكر البوذى لا يمكن تحديده دائما بطريقة عقلية . والفكر الواضح يقودنا نحوه ، ولكنه يقف دائما عند عتبة الباب ثم تكون قفزة روحية نحو شيء لا يمكن وصفه بالكلام ، كالموسيقى . والمسألة هنا ليست مسألة كبت الحواس ، ولكن الكشف عن التعاون الطبيعى بين الحواس والفكر . ولذلك نرى الفلسفة البوذية ترتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق البوذية ، أى ترتبط « بالطريق الثالث الرفيع » أى رفض رياضة الزهد والتقشف .

هذا وفهم « الطريق الثالث » اصعب من فهم المبادىء الجانية التى تمتاز بوضوحها . وهذا هو السبب فى ان البوذية عندما نزلت الى الطبقات الدنيا لم تعد بوذية بل أصبحت شبه جانية أو مجرد تقديس لبوذا فى حين أن الجانية متى وجدت البيئة الصالحة لها نفسيا ، رسخت دعائمها . وقد استطاعت جماعات صغيرة من الجانيين دون وجود صفوة ممتازة من ذوى الثقافة العالية بينهم أن تعيش فى بيئة معادية وتحافظ على مبادىء مذهب مهافيرا دون أن تخلطها بأى مبدأ آخر . أما البوذية فلا تصلح لمثل هذه الحياة . ولهذا السبب تبدو هشة وضعيفة متى حل بها الاضطهاد . والدليل على ذلك أن « عجلة الزهر ما » لم تلبث أن انهارت عندما فتح المسلمون البنغال وقضوا على الرهبان البوذيين (بين القرنين ١٢ ، ١٤) .

ومن طبيعة البوذية انزلاق « الطريق الثالث » نحو احد طرفيه . مثال ذلك أن البوذية القديمة انزلقت نحو الجانية ، وان البوذية القروسطية (نسبة لقرون الوسطى) انزلقت نحو الهندوسية . والدليل على ذلك ان أشعار زما بادا التى تمجها الاذن الموسيقية لا تعبر عن صمت بوذا ، وانما تعلمنا فقط ان الرزانة هى الطريق الى الخلود . وأن خفة الأحلام هى الطريق الى الموت فأهل الرزانه والوقار لا يموتون أبدا ، وأهل الخفة والطيش أشبه بجثث الموتى . وقد اثار هذا احتجاج الجماهير ، ولكن هناك أيضا مجال فى البوذية للاحتجاج على الوقار العقيم . ولذلك ظهرت الحركة نحو القرون الوسطى فى وقت واحد سواء داخل البوذية أو خارجها ، وغيرت وجه البوذية ، فأفقدتها رزانتها ووقارها ، وجعلتها أكثر جمالا ، وشعبية ، وبهجة وجاذبية .

ان سر الأوبانيشاد الذى نكشف للجمهور ظل سرا ، وكل ما فعله تلاميذ الذهب الجديد هو انهم أحلوا « دهرما » لرهبان محل « سفادهرما » الطبقة المتغلقة ، وأحلوا « الطريق » نحو الحرية أو القانون الجاتى والقانون البوذى ــ شأنهما الحرية الروحية الفعالة . ولكن كلا من القانون الجاتى والقانون البوذى ــ شأنهما شأن كل القوانين ــ قيد الحرية القائمة ، وعمل على كبتها . وقد أثار هذا موجة من السخط ، وأذكى لهيب الحسرة على قوة الشعور الانسانى الطبيعى التلقائى المفقود . ونما هذا السخط بالضرورة حتى بين الرهبان الذين زهدوا فى الدنيا ، ولكن السخط بين الجماهير كان أشد .

ولم تتغير حياة أتباع البوذية (أو الجانية) الا قليلا جدا . واذا كان

البراهمن هو الشخصية الروحية الكبرى من قبل ، فقد حل محله الراهب الآن . وكان فى وسع هؤلاء الاتباع أن يحصلوا من الراهب على « صك الغفران » متى أعطوه صدقة ، ثم يأملون بعد ذلك أن يكون حالهم أفضل فى الولادة الجديدة . ولكن « كل » دين فى الهند يقدم نفس الشيء للمؤمنين به ، وليس للبوذية فضل على غيرها فى هذا ، بل — على العكس — لقد سلبت البوذية بعض المزايا القديمة كبهجة الأعياد الدينية » فظل الناس يقاسون صرامة نظام الطبقات الاجتماعية المنغلقة كما يعانون الفقر ، والذل ، والظلم ، والمرض ، والهرم ، والموت . ولكن فوق هذه الآفات جميعا أصبح العيد خاليا من كل بهجة فى حين أن العبادات القديمة كانت توازن — على الأقل — بين ظلم قانون الطبقات المنغلقة ، ورفاهية الأعياد الدينية . وكانت الاتجاهات الرئيسية فى العصور القديمة تغض بالاجماع من قدر الأعياد ، وتعتبر أن « الطريق » هو عمل هدفه النجاة ، عمل يجب أن يؤخذ مأخذ الجد دون أن يضيع الانسان وقته فى الغناء والرقص . ولم يتناقص ظلم القانون عندما بذلت محاولة لاصلاحه ، بل لقد استشرى هذا الظلم .

ويلاحظ الاتجاه العدائى نحو الأعياد فى البراهمانية (١) القديمة التى لم تكترث بمشاعر المؤمنين ، بل حولت الطقوس الدينية الى عمل فنى مهنى محض . ولكن احتراما للتقاليد أبقى البراهمة على شيء من مظاهر الجمال البدائى فى الأعياد الدينية ، ورفضوا منذ البداية فكرة الأعياد الشعبية .

وقد ظلت الجانية محافظة على روح الزهد والتقشف حتى اليوم . وفى يوم عيدهم الأكبر المعروف باسم بريوشناس يصوم الجانيون ، ويندمون على خطاياهم ، ويطلب كل منهم الى أخيه الصفح عنه ، وهو أمر فى غاية النبل ، ولكنه يدعو الى السآمة والضجر ولا يشبع رغبة أغلبية الشعب فى الانطلاق فى جو العيد . ولا يلتزم كل جانئ جادة الوقار والرزانة فى أرضه فحسب ، بل فى سمائه أيضا .

أما الرزانة البوذية (خلافا للرزانة الجانية) فلها جلبتها الموسيقى ، ولكنها موسيقى بقدر قليل لا يتمتع بها الجميع . وبالنسبة للشعب لا تصلح هذه الموسيقى الا للجنائز . واذا ذهب راهب بوذى فى الصين الى حفلة زفاف فانه يعرض نفسه لخطر الضرب (حضور الراهب فى حفلة الزفاف يعد فالا سيئا). والحال كذلك فى اليابان حيث يشهد حفلة الزفاف كاهن الديانة الشنتوية فى حين يدعى الراهب البوذى الى المآتم . أما فى سيلان حيث البوذية هي الديانة الوحيدة فى المجتمع الراقى فان الناس يحافظون على عقائدهم القديمة ، ويلجأون الى السحرة والشامانات . ولكن فى التبت وحدها تحولت البوذية الى ديانة كاملة تفى بمطالب الناس جميعا . بيد أن الطابع الفريد لهذا المثال يدل على أن الميل نحو هذا العمل لم يكن قويا بأى حال .

ومن الضرورى أن نأخذ كل ذلك فى الحسبان عندما نسأل : لماذا اختفت البوذية فى الهند . ذلك أن البوذية تسمح بوجود دين شعبى ، أو شعائر

---

(١) ديانة حافلة بالطقوس ، مبنية على الفيدا من الناحية الشكلية ولكن تتجلى فيها روح التراتيم القديمة .

دينية ، او ألعاب رياضية « الى جانبها » أكثر مما تسمح بادماج ذلك فى كيانها. وفى هـذا المجال تفوقت الهندوسية عليها لانها تعلمت أكثر من البـوذية أن تجمع بين الأعماق الروحية (التى لا يعرفها سوى الصفوة المختارة) وبين جما لالطقوس الشعبية وثرائها العاطفى .

ومن الواجب أن نأخذ أمرا آخر فى الحسبان وهو أن فكرة الاله الزائف أو الايمان الزائف لا وجود لها فى الهند . قد يكون الدين الأجنبى أو الدين القديم غير واف بالغرض أو غير ذى أثر فعال أو لا يحرر الفرد تحريرا كاملا ، ولكنـه مع ذلك يعد صحيحا الى حد ما . ولهذا السبب تحدث التغييرات الدينية عـلى القواعد الفلكلورية والميثولوجية السائدة ، فتبعد أو تدفع الى المكان الثـانى بعض العناصر الدينية القديمة ، وتخلق عناصر جديدة دون القضاء على العناصر القديمة ، ولا تلقى فى الجحيم جميع سكان الجنة السابقة . وهذا من شأنه أن يؤدى الى انتشار المعتقدات الجديدة ، وتجديد القديمة فى وقت واحد .

ان المسيحية لم تجد بدا من مسايرة ديانة الشعوب التى دخلت فيها فوضعت النبى العبرانى ايلياء فى مكان جوبيتر (كبير الآلهة) . ولكن الصـور البربرية التى تمثل المقدسات لم تنتصر الا بحـكم الواقع فقط . وربما أصبح تأويل الرموز اسوأ مما كان فى الهند ، ولكن رموز العهد لم يطرأ عليها أى تغيير .

ولكن هذه العملية جرت بشكل مختلف فى الهند . ذلك ان البوذية تطورت فى اطار الميثولوجيا التقليدية ، واضطرت أن تحول اليه الناس والآلهة معـا ، وتقول احدى الأساطير ان بوذا تسلق الى جنة البراهمانية واثار أذهان سـكان السماء بمواعظه . ومنذ تلك اللحظة بلغت الآلهة درجة الكمال الأخـلاقى . والهندوسية - بدورها - اعترفت بجـو تاما البوذى واعتبرته أحـد التجسيدات العشرة الرئيسية لفشنو . وبذلك ولدت الصيغة الهندوسية جنبا الى جنب مع الصيغة البوذية للميثولوجيا العامة التى تشمل كل الديانات القائمة . وأدخـل البوذيون فى عباداتهم عن استشارة بوذا . وفى هذه اللعبة التى يربح فيها كـل من يخسر لا يعرف المرء أين ينتهى أحد الأديان وان يبدأ غيره .

والسؤال الذى يطالعنا الآن هو : لماذا عرفت الهندوسية كيف تستفيد من هـذا الموقف أكثر مما استفادت منه الطـاوية - مثلا - وهى الديانة الصـينية المنافسة للبوذية ؟ (كان للطاوية أيضا علاقات متشابكة مع البوذية) . والجواب عن ذلك أن البوذية حين تغلغلت فى جنوب شرقى آسـيا وفى الشرق الأقصى اختلطت فى كل مكان بأكثر المعتقدات تنوعا واختلافا بل لقد استطاعت أن تتحد معها تماما . ولكن الفلسفة القادمة من الهند أتاحت تنشئة صفوة مختارة على الروح البوذية . وفيما يتعلق بالميثولوجيا - وهى غريبة عن التقاليد المحلية - فقد اضفت على الكيان الدينى كله مظهرا أصيلا هو المظهر البوذى خاصة . وبعبـارة اخرى أن البوذية خارج الهند كانت تمثل الرصيد الثقافى لكل الهند وهـذا الرصيد ساعدها على أن تقوم بدور الديانة العالمية (على النحو الذى ساعد العهد القديم على انتشار المسيحية) أما فى الهند فكانوا يرون ان البوذية تخـالف التقاليد . واستطاعت الهندوسية - بعد معركة دامت عدة سنين - أن تستحوذ على التراث الهندى كله (بما فيه التراث البوذى الذى كان قد أتيحت له الفرصة ليصبح جزءا من التقاليد) .

ومن السهل ايضاح ذلك بمصير الفلسفة خاصة ، ففى البلاد التى لم يكن لديها تقليد فسفى خاص ، كانت الفلسفة البوذية التى تحتل مكانا خاليا تتشبث به كقاعـــدة عامة . فالكهنة « البونيون » فى التبت والكهنة الشـــنتويون فى اليابان لم يعارضوها ، والطبقة المثقفة التى لم تعرف أى فلسفة أخـرى اقبلت بكليتها على البوذية ، وظلت متمسكة بها . والأمر على عكس ذلك اذا كان لدى الحضارات المحلية فلسفة مستقلة ، ففى هذه الحالة لا ترسخ أقـــدام البوذية فيها . فالكنفشيوسية التى استوعبت البوذية عرفت جيـــدا كيف تحملها على التقهقر فى الصين واليابان وكوريا ، فلم تسـيطر البوذية فى هـذه البلاد الا على قلة من علية القوم الذين لديهم الاستعداد لقبول التصوف ، وعلى الجمـــاهير التى أحبت تماثيل بوذا .

ومن ناحية أخـرى كان للهندوسية فى الوقت نفســـه ميثولوجيا خلبت الألباب . وسلاح فلسفى مكافىء لسلاح البوذية . وكان كنوز الأوبانيشاد ملكا للجمهور . وقد تفوقت عليها البوذية الى حين عندما ابتدعت تأويلات أفضـــل للحكمة القديمة ، ولكن هذا التفوق لم يكن مطلقا ، فزال مع الزمن .

وتذكر الأوبانيشاد شكلين متساويين لوصف المطلق : أولهما ينفى « الأشياء » التى هى موضوع المعرفة . وهذا الالغاء لظواهر الأشياء يوجد فعلا فى أقـدم أسفار الأربانيشاد وهو سفر « بريهادرنياكا) وهو يصف صورة المطلق العليا بأنها « لسان من نار ، ولوتس أبيض ، ووميض برق خاطف . وهنـا يكمن الدرس : ليس هو ذاك ! ليس هو ذاك لأنه لا يوجد له اسم سوى ليس هو ذاك » وثانيهما أن المحسوس المادى المطلق يوصف عن طريق تأكيد ذلك الجزء من النفس الذى يؤدى الى ولادة فكرة المطلق أو صورته : « هذه المادة الهشة هى أساس كل ما هو موجود . انها هى الحقيقة ، هى اتمان ، وأنت أنت هى ــ شفيتا كيتو ! » .

وقد طورت البوذية بطريقة منطقية « اللاهوت السـلبى » لأسفار « بريهـــا درنياكا ، وأيشا ، وكاثا ، وهو اللاهوت الذى لم يكن قد استوعبه فى ذلك الوقت الفكر الهندوسى الصحيح فلسفيا ، والمنظم منطقيا . ففلسفة سنخيا لم تدرس سوى مشكلة تحرير الشخصية من الاوهــام المرتبطة باستيعاب العـــالم المادى المحسوس ، ولكنها لم تدرس نفسها كظاهرة مستقلة أى ذرة بين ذرات ، وشىء من الأشياء . وكان هدف فلسفة سنخيا هو الوصول الى حالة كيفالين (كما هو الحال فى الجانية ، أعنى تحرير الفرد من العلائق الشخصية المعقدة) . ولم تكن قد تمت بعد تسميةالشعور بالفناء فى الحياة كلها ، وهـــو ما اعترفت به الأوبانيشاد ولكن البوذية أطلق ت على هذا الفناء أول اسم له وهو النرفانا . ومن ذلك الحين أصبحت الوصف السلبى لوحدة الروح المطلقة من السـمات المميزة للبوذية ولكن بقى هناك خط « شاندوجيا » (تمسك الجزء الأكبر من الأوبانشـــاد بهذا الخط) أى خط الوصف الإيجابي للوحدة المطلقة . وقد تطور هذا التقليد بالتدريج حتى اكتمل نموه الفلسفى فى مدرســـة فيدانتا التى اخترعت المرادف الايجابى للنرفانا الا وهو «موكشا» التى تعنى التحرير . ولم يرتبط هذا الاسم

(١) « النرفانا » اصطلاح سلبى ، ومعناها الحرفى : الهدوء والبرودة والاختناق والقر .

بالمعانى البوذية ، بل أصبح رمز الحكمة البراهمانية على وجه التحديد ، كما أصبح شعار الصفوة الهندوسية فى العصور الوسطى الذى التف حوله أعداء البوذية .

وقد امكن أن يصاغ الوصف السلبى للمطاق بطريقة أكثر دقة من الناحية الفنية ، ولكنه لم يرض كل انسان ، لأنه صيغ بلغة الرجل الصوفى المحض ، وقصد به مخاطبة الصوفيين الخلص .

والمنطق « الاقليدى » الموجه نحو الأشياء والعلاقات بينها يفضل فى التفكير من المطلق المشابهة المقاربة على المخالفة المطلقة (١) . ولذلك فانه عند البحث فى مشكله المطلق يجب على الفلسفة التى تريد أن تكون مفهومة لدى جمهور كبير من الناس أن توازن بين الوصف السلبى الدقيق والوصف الايجابى الغامض . وقد أمكن الوصل الى هذا التوازن فى مذهب فيدانتا .

وقد جعلت فيدانتا من الممكن وصف الحالة العليا التى يصل اليها الصوفى وصفا أقل تناقضا من الفكر البوذى . ذلك أن فيدانتا لا تنفى النفس وانما تعمقها مع الابقاء على وصفها السلبى (« لغة اتمان هى الصمت ») كعملية مساعدة . وهذا يخلصها من تأويل الرموز الايجابية تأويلا غاية فى السذاجة . فتمان ، ويراهما يتخذان معنيهما الدقيقين (٢) أى الوجهين الذاتى والموضوعى للمطلق أو الاتحاد الجزئى بين الانسان والعالم المحيط به . وبذلك عقدت صلة منطقية دقيقة بينهما على نهج الموقف الذى تتخذه فلسفة فيدانتا . وقد جرت أعظم المناقشات الحيوية فى نطاق فلسفة فيدانتا .

وقد تكونت فيدانتا (بداية القرن الأول الميلادى) فى وقت أخذت فيه البوذية فى الزوال ، ويبدو أنه كان لها شأن كبير فى هذا العمل . ويرى بعضهم أن سنكارا (القرن ٨ و ٩) هو قاهر الفلاسفة البوذيين ، وهذا لا يخلو من بعض الخطأ لأنه لم يكن للبوذية أى وجود (٣) فى القرن ٨ فى جنوب الهند (موطن سنكارا) . ولكن ما ينسب الى مفكر عظيم واحد بدون مبرر ركاف كان فى الحقيقة من عمل مدرسة ينتمى هو اليها . فقد أخذت هذه المدرسة من البوذية صفوتها المختارة وعبرت عن المثل الأعلى بصورة هندوسية ظلت البوذية قرونا عديدة

---

(١) عندما نقول أن النمر ليس جملا نعبر عن الحقيقة بطريقة دقيقة جدا ، ولكنه تعبير خال من المضمون ، وهذه هى المخالفة المطلقة لأن النمر يخالف الجمل على الاطلاق . وعندما نقول ان النمر يشابه القط من بعض الوجوه فاننا لا نعبر عن الحقيقة تعبيرا كامل الدقة ، ولكننا نقول أكثر مما قلناه فى الحالة الأولى ، وهذه هى المشابهة المقاربة . وهذا التفضيل يمكن أن يرتبط بالميتافيزيقا أيضا حتى وان بدا أن ذلك ليس له ما يبرره تماما .

(٢) هذان المعنيان ليسا هما المعنيين اللذين أخذاهما فى النصوص المرادفة فى أسفار الأوبانيشاد حيث يأخذ كل منهما مكان الآخر بلا قيد . وكذلك الشأن فى الاصطلاح المتوسط المسمى « بوروشا » . وكل هذه الاصطلاحات الفنية التى تستخدم لوصف المطلق لم يكن لها معنى حاسم عند الصوفيين . ولكن انتشار الفلسفة ليس من وظيفة هؤلاء لأن المذهب الفلسفى الذى يتغلب عى غيره هو الذى يجد من الأتباع الأذكياء من يفهم لغته واصطلاحاته .

(٣) فى وسعنا أن نقول ان البيئة التى نشأ فيها سنكارا انغمست قبل مولده فى تيار مضاد للبوذية . وقد استوعب فيلسوف المستقبل منذ طفولته رمزية هندوسية متجددة .

تدعيها لنفسها . ولم يستطع أحد أن يفعل ذلك بذكاء وفطنه سوى سنكارا . وكان تأويله الذى صاغه بطريقة صحيحة لا يقل عمقا عن تأويل نجارجونا أو غيره من الفلاسفة البوذيين وهذا التأويل لم يرق فى نظر البنغاليين (حيث رسخت قدم البوذية) ولكنه بلا شك سدد ضربة قاضية الى مقلدى البوذية التى أفل نجمها فى الاقاليم الهندية الأخرى .

وقد وجه النقد الى سنكارا فى ذلك الوقت من بعض المواقع الهندوسية الصحيحة ، فاتهم بأنه نصف بوذى . وعندما فقدت البوذية نفوذها نهائيا ، انطوت آراء سنكارا على تنازل غير مقبول للخصم ، ولكن آراءه احتفظت بنفوذها وبخاصة فى الدوائر السيفائية .

هذا وأساس المناقشات فى فيدانتا (بين سنكارا وراما نوجا فى القرن ١١ ، ومد هافا فى القرن ١٣) يدور حول معرفة : الى حد يعد أتمان هو براهما ؟ فاذا كان أتمان هو براهما (سنكارا) فان الرجل الذى يصل الى حالة «شيفا نموكتا» (أى تحرر فى حياته) يجد نفسه على مستوى « الواحد » فى صفائه المجرد (١). وهذا الرأى صحيح تماما ، وهو ينبع بدقة من « شفتا شفتارا ــ أوبانيشاد » حيث نقال ان التركيب وهم . ولكن بين الأوبانيشاد (قبل الميلاد) وسنكارا يوجد مذهب الفراغ البوذى الذى فرغ كل شىء مسمى من الصحة والحقيقة ، وجعله ظلا لشىء غير مسمى . وبدون المذهب القدمى (النهلستى) الذى وضعه نجارجونا ما كان يتاح لمذهب سنكار ان يرى النور قط . وقد كان أستاذ سنكارا بوذيا ، وفى وسعنا أن نرى التأثير البوذى فى هذه الحقيقة الثابتة وهى ان أدفيتا فيدانتا اعترفت بالآلهة كأشياء للتأمل فقط . وقد ألف سنكارا ترانيم شعرية لسيفا ، وسكتى ، وسوريه ، وفشنو ، ولكنه كفيلسوف أولها كبوذى . (وقد وصل فى جيفا نموكتا الى حقيقة أعمق من وجود الآلهة ، اذ نظر اليهم من اعلى أو من عمق نحو السطح . وهذا هو موقف أدفيتا ــ فيدانتا (اللاثنائية المطلقة) .

ويجب علينا ان نوضح فى هذا المقام ان المصطلحات الهندية « اشفارا » ، و « ششفارا » و « نيرايشفارا » لا تناظر الكلمات الأوربية : « والله » و « المؤله » و «الملحد» الا على وجه التقريب . ويقوم مذهب سنكارا على انكار الاله فهو لا يعترف بخالق ولا قوة خالقة ، ولا منقذ (مخلص) ولكن هذا لا يعنى أنه مذهب الحادى . فبراهما عنده رمز يناظر ــ الى حد ما ــ «الله» عند علماء اللاهوت

---

(١) عندما أجيب سنكارا بأن هذا مستحيل أجاب كما تقول الأسطورة « لقد جربت ذلك ، والحجج المنطقية فى هذا لا تجدى » . وأساس فلسفة سنكارا هو أن « تجربة » الوجود هى الحرية الكاملة ، والاتحاد الكامل بين الانسان والعالم . ولكن هذه الحالة قد جربت فى الهند (وليس فى الهند وحدها) عدة مرات . والكلام هنا أيضا يدور على اعتبار أن « تذوق » التجربة هو الحقيقة الصحيحة الوحيدة . وقد نظرت أقدم مدارس الفلسفة الهندوسية ــ وهى مدرسة سنخيا ــ الى العالم نظرة ثنائية : الأولى أنه روح محض (بوروشا) والثانية أنه تركيب موضوعى (براكريتى) . وفى رأى سنخيا أن النظرتين : بوروشا وبراكريتى صحيحتان . وفى رأى سنكارا أن بوروشا وحدها هى الصحيحة (وهو يفهمها على أنها مرادفة لأتمان) .

الأوربيين . انه الله فى ذاته دون أن تكون له صلة بالكون . انه الله الذى لم يقل بعد : « ليكن هناك نور » .

ومعظم الفلاسفة الذين عاشوا بعد سنكارا كانوا بهاكتيين أى يؤمنون باله له شكل شخصى محدد ، خالق ومنقذ ولكن رأى سنكارا لم يرق فى نظرهم . وفى نطاق مذهب « اللاثنائية المحدودة » الذى قال به راما نوجا : يستطيع الانسان أن يتحد مع الواحد مباشرة لا مع نيرجونا ــ براهما مباشرة بل مع اله له مظهر مادى محسوس كما يتحد اللون الأزرق مع الزهرة الزرقاء . وفى هذه الوحدة يمكن أن يبقى الاله نفسه بدون الانسان (الزهرة تبقى زهرة حتى ولو فقدت لونها الأزرق) ولكن الانسان لا يبقى انسانا بدون الاله .

وذهب مدهافا الى أبعد من ذلك اذ انكر الوحدة بين الانسان والاله انكارا تاما ، وقرر أن هناك أربعة فروق : فرق بين الله والنفس ، بين الله والمادة ، بين النفس والمادة ، بين النفوس على حدة والدقائق على حدة . ومدهافا بهاكتى مثل راما نوجا (من اتباع فايا بن فشنو) ، وهذا يربطه بالمفكرين الآخرين فى العصور الوســطى .

وقد سمحت فلســفة فيدانتا ــ بكل أنواعها ــ بتأويل العبـادات القـائمة باسمى معانيها ويسرتها للصفوة المختارة . وبذلك أتاحت للصفوة المثقفة مكانا فى الاطار الدينى الذى تجد فيه الأشكال المادية المحسوسة طريق القلب الانســانى وترسخ دعائمها بين الناس .

أن نجـاح الدين يرتبط دائما بوفائه ببعض حاجات الجماهير . وقد أرضت الهندوسية حاجة الانسان العادى الى الانطلاق فى جو الأعياد المسرح أكثر ممـا فعلت البوذية . وكان مجرد التأمل فى الجنة الهندوسية (هيكل آلهة الهندوس) يولد شعورا بالعيد الروحى ، وقد تحول هذا التأمل بسهولة من طقس دينى الى عيد شعبى ينعم به كل الفلاحين . ولقد خلقت آلهة الهندوس العالم وهى تلعب ، وأصبحت هى نفسها رموزا للعب . ولكن هناك أسبابا أخرى ساعدت على نجـاح الهندوسية .

ذلك أن الأخــلاق البوذية تجاهلت التنظيم الاجتماعى المادى التاريخى ، فاقتصرت على مخاطبة الذين اشتدت وطأة المجتمع عليهم ، فلم تنظم فئات المجتمع كلها وانما نظمت فقط الذين هربوا من المجتمع ، وساقت المتعلمين الى الأديرة ، ومنها خرجوا يثيرون العالم الذى كان من المستحيل تغييره ضاربين المثل عـلى العلاقات الانسانية القائمة على الشفقة ، والمساواة ، والبحث المشترك عن الحكمة(١) والحل المشترك للمشكلات . أما غيرهم من أفراد المجتمع الذين لا يستطيعون قطع الروابط العائلية (وروابط الطبقات الاجتمـاعية المتصلة بها) فقـد اعتبرتهم البوذية مجرد متفرجين على أعياد الأديرة ، ولم تخاطبهم البوذية الا لطلب الصدقة منهم . وفى الديانة البوذية يتبوأ العامة مكانا مماثلا للمتنصرين الذين تلقوا التعليم

---

(١) يرى الخبراء المعاصرون فى سيلان وبورما ان الأديرة البوذية كانت أول نموذج للديمقراطية فى آسيا .

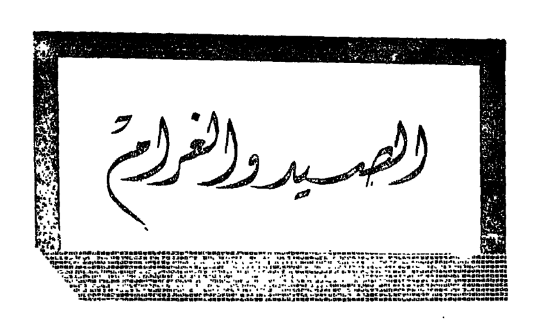
الدينى قبـــل المعمودية فى الجمـــاعات المسيحية الأولى ، فهم ليســـوا بوذيين أصليين ، وانما هم من أنصار البوذية .

وقد وضعت الهندوسية فى مقابل ذلك أخلاق البهجوت ـ جيتا النابعـة مباشرة من واقع المجتمع ، فأعلنت على لســـان الله نفسه أن الانســـان لا حق له فى أن يرفض المشاركه فى تحمل آفات المجتمع وشروره . يقول البهجوت (الرب): اذا أنا لم أعمل فان الناس ســوف يسيرون على نهجى ، وهذا الكون كل ســوف يزول » ، « ان حرية الانسان لا تكمن الا فى الطريقة التى يعمل بهـــا » ، « ان الطريق الى الخطيئة هو ضياع الأمل ، وتقييد الفكر ، والزهد فى الملك (بكسر الميم) واعتماد الانسان فى العمل على جسمه فقط » ، « من كان سليم الروح » ، لم يقتل حتى ولو قتل هو .

وفى وسع الانسان ان يقول ان البوذية التى حرمت انواع السلوك « غـير اللائق » تنهم أكثر من البهجوت ـ جيتا الصلة المتبادلة بين المظهر والمخبر ، وبين العمل والنفس ، ولكن الانســـان اذا « اضطر » الى أن يشغل نفســه بأمور تثقل على ضميره ، فان قسوة البوذية لن تجلب له سوى القلق فى حين ان اخـــلاق البهجوت ـ جيتا تعطيه ـ على الأقل ـ الأمل فى أن يعيش فى ســـلام مع نفسه .

وكذلك كان الحـال فى الميدان الســـياسى وفى الصراع بين البـوذية التى لم تكترث بالأنماط الأخلاقية فى الحيـــاة ، والهندوسية التى اهتمت بهذه الأنماط . واذا كانت حماية امبراطورية كوشان للبوذية قد ساعدت على انتشـارها ، فان تدهور هذه الامبراطورية العالمية وانضـــواء أقاليم الهند الشـمالية تحت لواء أسرة « جوبتا » المحلية كانا يرتبطان برد الفعل ضـــد البوذية . ويمكن أن يجد الانسان نظيرا لذلك فى أحـداث الصين عنـدما حلت أسرة منج المحلية محـل أسرة يوانج المنغولية (التى ساندت البوذية) . ولم تكن مثل هذه الحقائق كافية لاختفـــاء البوذية (لم تختف من الصين) ، ولكنها هيأت الأسباب للقضاء عليها .

وأخيرا يجب ألا يعزب عن البال ان البراهمة كانوا حربا على لبوذية . وتدل تجربة سيلان على ان انتصار البوذية فيها بصورة كاملة كان نتيجة القضـــــاء على البراهمة كطبقة اجتماعية . والبراهمة فى سيلان يعيشون فى الخفـــــاء تحت ستار الأقارب (أولاد الأخ والأخت خاصة) انه يختار الرهبـــان تلاميذهـــم وورثتهم ، أما البراهمة كطبقة فلم يكن لهم وجود فى سيلان . وهذا هو السبب فى ان نضال الهندوسية ضد البوذية كان معركة بين فئتين من الصفوة المختارة : بين طبقة كهنوتية ، راتبة ، وطائفة بوذية « من العـامة » . وقد انتصرت البراهمانية فى هذه المعركة . ووجهت البوذية كل طاقتها الروحية فى الهند الى اصـــلاح الهندوسية ونقل بعض خصائصها اليها والعمل على ارتقائها ـ ثم الاندماج فيها .



المقال فى كلمات

يبين لنا الكاتب فى هذا المقال الصلة بين الصيد والعلاقات الغرامية أو الجنسية سواء بين الذكور أو بين الرجال والنساء . ويقول الكاتب ان أرض الصيد صالحة بحكم بعدها عن الأراضى المزروعة والمأهـولة لممارسة ضروب النشاط الجنسى المنحرف . وفى هذا الجو الذى تتلاشى فيه القيم الاجتماعية تنتهك الحرمات وتستباح الأعراض .

وتتمثل العلاقة بين الصيد والغرام فى امور عدة ، منها أن يكره أحد الرجال المرأة فيهرب الى الجبال لاصطياد الارانب ثم لا يعود . ومنها ان تكره احدى الفتيات الزواج من فتى يريدها ، فتهرب الى الغـابات والجبال وتشتبك فى النزال مع الحيوانات المتوحشة . أما فى القصص الغرامية بين الذكور فنجد العاشق (الراشد) يقدم لمعشوقه (المراهق) هدية من طرائد الصيد كما تقضى بذلك التقاليد بين الطبقة المترفة فى جزيرة كريت . ثم يقدم لنا نموذجين متناقضين من الشخصيات المشتغلة بالصيد احدهما فتى يقال له أدونيس والآخر فتاة يقال لها أطلانطا . فأما أدونيس فهو فتى مخنث وسيم الوجه، ستطاع أن يخلب لب «افروديت» فاستنزلها من علياء سمائها وسارت فى أثره وأوصته ألا يصيد سوى الحيوانات الضعيفة كالأرانب وأن يتحاشى الحيوانات المتوحشة كالخنزير البرى (البور) . وانتهى أمره بأن لقى مصرعه عند لقائه مع البور ، اذ

الكاتب : مارسيل ديتيين

ولد فى عام ١٩٣٥ بمدينة لييج • مدير بالاشتراك مع ج• ب• فرنان ، و ب• فيدال ـ ناكيه لمركز البحوث المقارنة فى المجتمعات القديمة ؛ مدير الدراسات بالمدرسة العملية للدراسات العليا • من مؤلفاته : معلمو الحقيقة فى بلاد الاغريق القديمة ، ١٩٧٣ ـ حدائق ادونيس ، ١٩٧٢ ؛ بالاشتراك مع ج• ب• فرنان حيل الذكاء ؛ المولدون من الأغارقة ١٩٧٤ •

المترجم : أمين محمود الشريف

لم يستطع أن يصمد امامه لجبنيه وخوره ، وكان هذا جزاء وفاقا له لاتباعه نصيحة افروديت •

واما الشخصية الأخرى فهى اطلانطا وهى فتاة صغيرة هربت الى الغابات والجبال فرارا من الزواج • وكان ابوها يريد ولدا ، فلما ولدت اطلانطا اسود وجهه وهو كظيم فنبذها بالعراء وهو مليم ، فالتقطتها دبة وأرضعتها من ثديها وغذتها بلبنها ، ثم عثر عليها بعض الصيادين فتعهدوها بالتربية واحترفت الصيد وبرعت فيه حتى لقد فاقت الرجال فى هذا الميدان ، ثم عثر عليها أبوها فالح عليها ان تستجيب لخطابها فاشترطت ان تسابقهم فمن فاز فى السباق ظفر بها ومن أخفق قطعت رقبته • ثم ينطلق الكاتب الى الكلام عن الصيد بمعناه المجازى وهو اصطياد المرأة الرجل • ويشبهها الكاتب بالنمر الذى يشتهر برائحته الذكية ويستخدم هذه الرائحة فى اجتذاب الحيوانات اليه واصطيادها ، وكذلك تفعل المرأة المومس اذ تتعطر وتتزين فتجذب الرجال اليها ، ويشير الكاتب فى هذا المقام الى نظرية ارسطو فى هذا الشأن •

ليس ثمة من الدلائل القوية ما يثبت أن الميثولوجيا (الأساطير) عنصر ثانوى من عناصر التاريخ ، بل ـ على العكس ـ يوجد عدد من الدراسات والنظريات عن الأسطورة تشير الى أن المعانى المختلفة التى تنظم مجموعة الأساطير تبين ان الميثولوجيا عنصر أساسى قائم بذاته ، وانه اذا كان الصيد ـ مثلا ـ يخلق عددا من الأساطير فى مجتمع زراعى فى جوهره كالمجتمع

الاغريقى فى الألف الأول فانه ـ أى الصيد ـ ليس بعيد الصلة عن وسائل الانتاج الاجتماعية لدى جماعة الصيادين الذين اشتغلوا بالصيد فى الارض الفضاء منذ آلاف السنين ، ولو على نطاق ضيق • والصيد عامل ذو أثر فعال فى مجال الأساطير لأسباب عدة منها انه فى صميمه من المهن التى يشتغل بها الرجال عادة حيث تسفر المواجهة مع الحيوانات المتوحشة عن سفك الدماء للحصول على لحومها . واذا كانت مهنة الصيد تختلف عن زراعة الأرض فانها تتصل اتصالا وثيقا بفن الحرب • واذا كان الصيد ميزة خالصة للذكور لانه عمل من أعمال الموت ، فان الانتاج الزراعى ـ وهو عمل من أعمال الحياة ـ هو من مهن المرأة التى تختص بالحمل والتناسل ، حتى ولو قام الرجال فى بلاد اليونان بالعمل فى الأرض . والارتباط بين قوى الموت والحياة أى بين الصيد والزراعة هو ارتباط عكسى ، لأن الصيد يدور فى الأرض البور ، وفى الأراضى الفضاء التى تقع فيما وراء الأرض الزراعية وهذه الأرض الفضاء التى هى ميدان الصيد وقف على الذكور ، لأنها المكان المختار للأعمال الوحشية • أما الفتيان الذين يغامرون بالصيد وحدانا أو بصحبة رفاق لهم من أترابهم ، فان مغامرة الصيد تتيح لهم الاختلاط بالراشدين من الرجال المشتغلين بالسياسة ، وعن طريق المرور فى الفيافى والقفار يدخل الغلام الذكر الى مملكة الرجولة بعد أن تربى فى أحضان أمه ، واستظل بظلها ، وتمتع بدفء جسدها • وهو حين يواجه الحيوانات المتوحشة انما يعد نفسه بصورة مباشرة ليصبح محاربا ، ويمارس الأعمال التى يمتاز بها الرجال أى أعمال العنف التى تجعل الدماء تسيل • أما أرطميس ـ ربة الصيد العذراء ـ فانها لا تفتح ميدان غاباتها وجبالها الا للفتيات اللاتى قضى عليهن بالزواج • وليس فى وسع هؤلاء الدباب الصغيرات أن تتركن حظيرة أرطميس التى تذهب اليها فتيات أثينا ليعملن فى خدمتها ، ويكفرن عن مقتل دبة من دباب ارطميس قتلها أحد الرجال فى هذا المكان ، ويقمن بدون الدبة فى ثوب ملطخ بالزعفران • وبعد أن يقضين مدة الخدمة المقررة فى حمى أرطميس يحق لهن أن يتخلين عن بكارتهن ، ويعدن الى المدينة ليصبحن عرائس وأمهات •

هذا وأرض الصيد المحظورة على الفتيات ، والمفتوحة للغلمان قبل وصولهم الى مرتبة المحارب والراشد لاتختلف عن الأرض الزراعية ودائرة البيت المغلقة فحسب ، بل هى أيضا أرض لممارسة الأعمال الخارجة عن دائرة الزواج الشرعى أى ممارسة ضروب النشاط الجنسى المنحرف أو بعبارة أصح ضروب النشاط الجنسى المحظورة فى المدن . ويبدو أن ثمة ارتباطا بين الصيد والغرام من وجوه عدة ، فقد يكره الفتى احدى النساء ، فيذهب الى الجبال لاصطياد الأرانب ثم لا يعود ، وقد تقرر احدى الفتيات أن تتوجه الى قمم الجبال وتشتبك فى النزال مع الحيوانات المتوحشة ، فرارا من زواج ينتظرها وهى لا تريده • أما فى القصص الغرامية بين الذكور فنجد العاشق (الراشد) يقدم لمعشوقه (المراهق) هدية من طرائد الصيد فى الغالب (أرانب ، أيائل ، ثعالب) كما هو فى التقاليد السائدة بين الطبقة المترفة فى جزيرة كريت اذ يختلط المراهق مع عاشقه خلال فصل الصيد الذى يستمر شهرين ، وذلك قبل أن يدخل فى زمرة المحاربين

ولا يفتح له باب الدخول فى تلك الزمرة سوى العاشق الذى اغتصبه ، فيسلم معشوقه فى نهاية مدة التلمذة رتبته الحربية .

والغابات والجبال هى منتجع الذكور ، الذى تختفى فيه العروس ، كما تختفى القيم الاجتماعية والسياسية التى تحدد الاستعمال الشرعى لجسد المرأة . ومن ثم ففى هذا الجو الذى يختنق فيه صوت العلاقات الاجتماعية تنتهك الحرمات وتستباح الأعراض . فنرى هيبو ليطوس - مهرج أرطميس ، والرفيق الذى لا يفارق هذه الربه العذراء - تستولى عليه روح العفة ، فيتجنب بنات بريطوس اللاتى جن جنونهن من شدة الشهوة ، وأصبحن عاريات منذ اليوم الذى شتمن فيه هيرا ، ونرى ديونيسيوس - الصائد المتوحش - يخطف قطيعا من النساء المتوحشات اللاتى تركن أعمال النسيج ، وهجرن أزواجهن وبيوتهن ، ونرى اطلانطا التى استبدت بها كراهية افروديت ، فحملت الرمح فى يدها ، ونذرت الاتفض بكارتها ، ونرى بوليفنطوس ، السفاحة الكبرى تغادر منزلها لتصبح دبة صغيرة وتعيش فى صحبة أرطميس وحدها ثم تقع فى غرام دب حقيقى فتغازله على مرأى من الصائدة العذراء التى امتلأت رعبا واشمئزازا من هذا المنظر .

ولكن اذا كانت الغابات والجبال هى الأرض المشتركة لمغامرات هيبوليطوس ، واطلانطا ، وبنات بريطوس فليس معنى ذلك أن ميدان الصيد فى بلاد اليونان كان مجأ لضحايا المشكلات الجنسية التعساء . وواقع الأمر أن عالم الصيد -بحكم موقعه بين الحرب والزواج - يمكن أن يصبح فى الميثولوجيا المكان الممتاز للسلوك الجنسى الهامشى أعنى رفض الزواج من جانب الرجل أو المرأة أو العكس أى تجربة السلوك الجنسى المحظور . وعالم الصيد مفتوح لهدم العلاقات الغرامية ايا كانت وسائلها ، وذلك بحكم كونه مكانا محدودا تعطل فيه العلاقات السائدة بين الجنسين

وفى ضوء العلاقة بين الصيد والغرام كان يجب ان يكون حادث أدونيس هو المحك لصحة تفسير الأساطير ، فهذا الحادث يحدونا - على الأقل - الى اعادة النظر فى الصيد الذى تستأثر نتيجته القتالية بالاهتمام ، والذى يفتح الباب فتفسير ضيق الأفق . وايضاح ذلك اننا قد أكدنا فى دراسة سابقة الجانب السلبى للمواجهة التى تمت بين أدونيس ، والبور (الخنزير البرى) اذ أكدنا فراره أمام هجوم هذا الوحش الضارى ، وسخرنا منه لأن الخوف الذى استولى عليه كاد يدفعه الى الاحتماء بأرض مزروعة بالخس لولا أن عشيقته أتاحت له الاحتماء بنوع من النبات لو انها جربت آثاره الفتاكة بنفسها ، لدفعت حياتها ثمنا لهذه التجربة . ولا شك أن العجز الجنسى الذى اصيب به أدونيس عقب هذا الحادث كان عقوبة له على فقدان الرجولة والشجاعة ، وعجزه عن طعن البور بالرمح أو الوقوف فى وجهه برباطة جأش .

بهذا المسلك برهن أدونيس على انه لا يملك جراة خصمه ، ولاقوة بأسه . بيد أن ارسطرخوس لم يتنكب جادة الصواب حين قال : انه من المضحك ان تقارن مغامرة أدونيس بأعمال هرقل قاتل الوحوش والحيوانات الضارية مثلما كان من المضحك ان ننتظر من افروديت أن تتحدى بعيونها الرائعة تلك النظرات

الفولاذية التى تشع من عيون أثينا الموسومة بالشجاعة . وظاهر أن تأكيد الجانب السلبى فى قصـــة آدونيس يبين لنا انه أصيب بالعجز الجنسى نتيجـة سلوكه فى الصيد ، وبذلك خرج من عالم الرجولة بدلا من الدخول فيه كما هـــو شأن المراهقين من أترابه . ولكننا عندما أكدنا هذا النقص نسينا أن عيون أفروديت الرائعة ليست بعيدة الصلة عن هذا المسلك .

ورواية « أوفيد » صريحة فى هذه النقطة ، اذ تقول ان افروديت سباهـــا فتى جميل يقال له أدونيس ، فنسيت شواطى « سيثيرا » وهجـرت السماء ، وسارت فى أعقابه ، وأرادت أن تتابع حبيبها فى عدوه خلال الغابات والجبال، ففعلت كما يفعل رجال الصيد ، فشمرت ثيابها الى ركبتيها على طريقة أرطميس، واثارت الكلاب ، وطاردت الحيـــوانات بشىء من التمييز ، فكان من طرائدها حيوانات يمكن الامساك بها دون خطر وهى الأرانب التى تجفل بسرعة منكسة رأسها ، والأيائل الحمراء ذات القرون الطويلة ، بل والأيائل السمراء ، وحيوانات تبتعد هى عنها كالنبور البرى ذى القوة الهائلة ، وحيـــوانات تتحاشاها كالذئاب الفتاكة والدببة المسلحة بالأنياب الحادة ، والأسود التى تشرب دماء الثـــيران بنهم وشراهة . وعندما دخلت عشيقة أدونيس فى عالم الصيد قسمت الحيوانات الى مجموعتين احداهما الأرانب والأيائل والطرائد التى تجفل أمام عدوان الصائد، والأخرى الدببـــة والذئاب والأســـود والخنـــازير البرية والحيـوانات الضـــارية التى يثير عدوانها القتال . ثم أخبرت حبيبها أدونيس بتقسيم الحيوانات عـــلى هذا النحو ، ونصحت له بتحاشى الأسد والبور البرى خاصة باعتبـــارهما أكثر الحيوانات توحشا .واذا كان أدونيس ممنوعا من صيد هذه الحيوانات فلأن أفروديت تكرهها دون رحمة ، وتعاملها بكل قسوة . وكانت هـــذه الحيوانات تزداد توحشا نتيجة هذه المعاملة القاسية . والأصل فى تقسيم الحيوانات على هذا النحو هو فتاة شابة اسمها . أطلانطا انقطعت الى الصيد لأنها كانت تنظر الى افروديت والى الزواج معا بعين المقت مما جعلها تتحول الى حيـــوان من تلك الحيوانات التى يخشاها العاشقان (أدونيس وافروديت) والتى تنغص عليهما سعادتهما بسبب ما تمتاز به من سرعة العدو فى أثناء الصيد .

وكانت المواجهـــة بين أدونيس الذى خلب لب أفروديت ، وبين اطلانطا التى انقطعت الى الصيد أمرا محتما على صعيد الصيد وعلى صعيد الشهوة الجنسية معا اذ كانت أفروديت تحرضه على هذه المواجهة وتأمره بها شخصيا . يضـــاف الى ذلك ان هذه المواجهة لم تكن غريبة ولا بدون سابقة ، فقد اكتشفت « مرآة اترسكية » يرجع تاريخها الى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وبها نقش يوجـد رأس بور فى أعلاه — فى الوسط . وعلى كلا الجانبين زوجان كل منهما منفصـــل عن الآخر . فى الجانب الأيمن أطلانطا وميليجر الذى يقف منتصبا ، وقد أسند كتفه قليلا الى رمحه بينما تجلس اطلانطا عارية كصاحبها ، وقد أسندت مرفقها الى ركبتها اليمنى ، وأشاحت بوجهها عما يحيط بها ، وشردت نظراتها الى بعيد. أما الزوجان الآخران فهما أيضا ذكر وأنثى ، ولكن الذكر فى هذه المرآة هو الذى يجلس على هيئة أطلانطا ممسكا بيده اليسرى رمحا بينما يجذب نحوه بيده اليمنى امرأة قد طوقت كتفيه بذراعيها ، ويطلق عليها هذا النقش اسم طوران ، وهى افروديت الاترسكية التى تعانق حبيبها أدونيس بحرارة . وبين كل من الزوجين

شخص خامس فى محور البور ، يحتل وسط المنظر ، وهـــو عبارة عن امرأة مجنحة بأحدى يديها مطرقة ، وبالأخرى مسمار ضخم تهم بدقة على ارتفـــاع يعادل ارتفاع رأس البور . وهذه المرأة المجنحة هى اطربوس ربة القـــدر التى تنسج المصـــير الذى لا مرد له ليس فقط بالنســـبة لادونيس وميليجر ، بل أيضا بالنســـبة الزوجين الآخرين · وتنتصر أطلانطا بمعـــاونة ميليجر ، على البـــور المتوحش ـ بور « كاليدون » الذى يغتال زهرة الشـــباب . ويموت أدونيس بطريقة يرثى لها اذ يهزمه أحـد سكان الغـابات الذى نصحته افروديت أن يخشى البغضاء ، وان يهرب من العنف . هذا والتوتر الذى يسود هذا المنظر لا يظهر بين ادونيس وميليجر ، لأن هذا الأخير شخص تافه لقى المصير المحزن الذى أعدته له ارطميس غضبا عليه ، اذ حرضته على مناهضة أخواله الذين رفضـــوا أن يسمحوا لامراة ان تأخذ جلد البور المتوحش تذكارا للصيد وتهرب بالغنيمة التى تعد رمزا لفضائل الرجال وقوتهم . وانما يظهر التوتر بين أدونيس وأطلانطا ، فبينما نرى ادونيس يحتضن عشيقته أفروديت بلاحياء ولا خجل ، اذا بأطلانطا التى ليس لها كفء بين الرجال ، تنأى بجانبها عن صاحبها ميليجر ، غير مبالية برغبته فى القرب منها ، مثلما هى غير مبالية بالحيوانات الضارية التى تســـكن الغـــابة .

هذا ولا تعنى رواية اوفيد فقط ببيان الفروق بين ادونيس الذى اغـــوى افروديت ، وضل عن طريق الصيد ، وبين اطـــلانطا التى هربت من الزواج ، وانقطعت الى الصيد ، ولكنها تعنى أيضا بتصعيد هذه الفروق الى حـــد وصلت فيه العلاقات بين هذين الشخصين الى أقصى درجات التوتر ، نظرا لأن أفروديت اتهمت اطلانطا بأنها هى المسئولة عن موت أدونيس ، مع هذا التحفظ ، وهو أن الأسد (الذى تمثله أطلانطا) والبور (الذى حاول أدونيس صيده) يتشابهان فى مؤلفات الحيوانات الاغريقية . ومن مظاهر التعارض فى رواية أوفيد أن هـــذه الرواية لا تركز الاهتمام على الأعمال البطولية الرائعة التى قامت بها أطلانطا حين صالت وجالت فى الغـابة متحدية الحيـوانات الضـارية ، وانما تركزه على ما تتصف به اطلانطا · من سرعة العدو بدلا من التركيز على الصيد · فهذه الرواية تقـــول ان اطلانطا فتاة قوية تعودت سباق الجرى والعدو ، كثيرة المواهب لا يضارعهـــا احد من الرجال الذين احرزوا البطولة فى سباق العدو · ولعل هذا هو السبب فى ذهاب اطلانطا ذات يوم الى كاهنة الوحى لتسالها : هل تتخذ لها زوجا فكان الجواب الصريح : لاحاجة بك الى زوج بل انك لتهربين منه ، ثم اضافت الكاهنة الى هذه النصيحة تحذيرا فحواه : ولكنك لن تهربى واذا لم تموتى فســـوف تصبحين شخصا آخر . فاستحوذ الرعب على اطلانطا ، وولت هاربة وآوت الى غابة مظلمة لا توافق على الخروج منها الا لاجراء مسابقة بين خطابها الذين نفد صبرهم فى سرعة العدو وكان الرهان هو الظفر بجسدها العذرى ، أو قطع رقبة المتسالق .

وقد حاول علماء الميثولوجيا منذ العصور القديمة ان يفرقوا بين امرأتين تحملان اسـم أطلانطا احداهما أطلانطا الاركدية ، وهى تشتغل بالصـيد وتحنى القسى (جمع قوس) والأخرى اطلانطا البويتية وهى تشتهر بسرعة العـــدو ، ولا نزاع فى أن الاســـطورة الواحدة تروى بطـــرق مختلفة من حيث عناصرها

الجغرافية • وفيما يتعلق بالمرأة فان العدو والصيد لا يختلفان جدا الى حد يبرر التفريق بينهما • يضاف الى ذلك أن رواية أوفيد لا تفرق بينهما ، لأن الغابة تصلح ميدانا للفتاة التى تعدو بخفة ورشاقة لأنها قررت الهرب من الزواج • وقد وردت فى احدى الحكايات الأوفيدية القديمة اشارة الى دور أطلانطا فى الحملة التى قام بها لصيد بور كاليدون . ولا شك أن الفتاة الصغيرة التى تترف فى العدو والسباق منافسيها من الذكور تبدو فى نظر غيرها وفى نظرها هى مخلوقا غامضا لا يدرى المرء على وجه اليقين اهو ذكر أم انثى • ولذلك حين رأى ميليجر أطلانطا تنضم الى الصيادين الذاهبين للبحث عن البور المشار اليه لم يعرف هذا الوجه هو وجه عذراء فى جسم شاب أم هو وجه شاب فى جسم عذراء . ولا شك أن سباق العدو أخف وطأة على النساء من مطاردة الحيوانات المتوحشة • والدليل على ذلك ان الفتيات اللاجئات الى حمى أرطميس يشتركن فى سباق السرعة كما تشترك فتيات اسبرطة فيه بمناسبة الأعياد التى تقام تكريما لهيلانة . ولكن النساء يعجزن فى بعض المسابقات عن مباراة من ينافسهن من الرجال الذين تعد أذرعهم وسيقانهم جزءا من صفاتهم القتالية . وعلى العكس من ذلك ، فان المسابقات التى تفوز منها اطلانطا تجرى كلها بين الرجال وهى الفرصة الوحيدة التى يثير فوزها فيها الريبة فى هويتها الجنسية ذلك الفوز الذى أتاح لها بعد ذلك أن تصد خطابها وتريهم أنها برغم مظهرها لا تنتمى الى عالم النساء المستأنس .

وفى حق اطلانطا يتشابه العدو والصيد بشكل أوضح من التشابه بين المرأة التى تحمل السلاح ، والمرأة التى تسفك الدماء . والواقع أن السباق الذى تفرضه أطلانطا على خطابها ليس الا امتدادا للصيد بنفس وسائله ، ونفس أسلحته . وفى الرواية المحفوظة فى مكتبة ابولو دورس ما يشير الى ان رفض عالم المرأة يحدد مصير أطلانطا منذ ولادتها • وايضاح ذلك أن أباها كان يريد ولدا ، فلما ولدت أطلانطا اسود وجهه وهو كظيم ، فنبذها بالعراء وهو مليم ، فالتقطتها دبة ، وأرضعتها من ثديها ، وغذتها بلبنها ، وتعهدتها بالرعاية الى أن عثر عليها بعض الصيادين فتولوا تربيتها . وكانت اطلانطا قبل أن تتغلب على البور البرى ، وتتخذ صورة الأسد دبة صغيرة ، ولكن على خلاف طريقة فتيات أثينا اللاتى كن يقمن بدور الدبة قبل الزفاف تكريما لأرطميس ، وذلك حتى يتسنى لهن كما يقول المثل القديم « أن يتطهرن من كل اثر من آثار الوحشية » . ولكن أمر أطلانطا كان على النقيض من ذلك لأنها حين شربت لبن الدبة ، دخلت بالفعل فى عالم الحيوانات الضارية . وفى الوقت نفسه انسحبت من الحياة الزوجية التى ما كانت تجعلها تفكر فى أن تزامل الرجال الذين أغرموا بالصيد فى وسط الغابات .

وارادت أطلانطا أن تظل عذراء حين نضجت واكتملت انوثتها ، فاشتغلت بالصيد فى الغابات الموحشة ، ولم تلق سلاحها قط . وتفيض رواية « ثيوجنيس الميجاروسى » فى الحديث عن التوتر الذى اشارت اليه الرواية الأبولو دورية السالفة الذكر ، والذى جعل اطلانطا موزعة الفؤاد بين بلوغها درجة النضج الجنسى الذى يجعلها صالحة للزواج ، وبين المصير الذى اختارته لنفسها ، وهو أن تظل عذراء مدججة بالسلاح . تقول الرواية ان اطلانطا بلغت السن التى

تؤهلها للزواج ، ولكنها رفضته ، ثم انسلت خلسة ليلة الزفاف ، وتمنطقت (شدت وسطها بنطاق) وتدججت بالسلاح ، واخذت تقوم بأعمال بطولية لا معنى لها ولا هدف . ولما غادرت أطلانطا بيت أبيها ذهبت الى الذرى والجبال الشامخة هربا من الزواج ، ومن هدايا أفروديت الذهبية . ولكنها على الرغم من رفضها الزواج ، تفهم معنى اتمام الزواج بالنكاح الفعلى . ويبدأ موسم الزواج بالنضج الجنسى . وعندما يسمح هذا النضج به أى عندما تصبح المرأة كاملة الأنوثة ، تصبح الزواج لزاما عليها كلحظة طبيعية للتكوين الأنثوى شأنها في ذلك شأن الشجرة متى وصلت الى درجة النضج واكتمال النمو فلا مناص من أن تؤتى ثمرها وأكلها . ولكن أطلانطا – على نقيض ذلك – ترفض أن تحقق ذاتها عن طريق الزواج . وهى فى بيت أبيها لا يسمح لها بأن تبقى عذراء ، لأن ذلك يجعل أباها يلجأ الى العنف ان عاجلا أو آجلا . ولكن مشكلة واحدة تعترض أطلانطا وهى كيف يمكن اختصار الطريق لاتمام الزواج الذى يهددها بالارتباط مع شخص آخر ،والذى يتم فى مكان غريب فيه تلغى العلاقات الزوجية ، وفيه أيضا تصبح المرأة – اذا عاشت فيه – شخصية مبهمة لا يدرى أحد أهى ذكر أم انثى ؟

وهذا الغموض يكتنف حركات أطلانطا منذ البداية . فعبارة « تمنطقت » السالفة الذكر تحتمل معنيين . ذلك ان النطاق أو الحزام الذى تشد به وسطها هو جزء من البزة العسكرية التى يلبسها المحارب ، وأداة من أدوات الحرب أو هو جزء من لباس المرأة الذى تشده وسطها كأداة للمحافظة على البكارة ، وصيانة مكان العفة . وتظل المرأة تحافظ على هذا الحزام وتعده أمرا مقدسا حتى تتزوج فيفكه العريس بنفسه . وكانت أثينا (الهة الحكمة والفنون عند الاغريق) تحمل هذا الحزام باعتبارها محاربة وعذراء ، ولكن كانت لها وظيفة ثالثة هى ربط هذا الحزام . ويروى فى هذا الصدد أنه عندما التفت الآلهة التى دعاها زيوس (كبير الآلهة) حول بندورا العذراء ، ونصب الشرك لاصطياد بروميثيوس والجنس البشرى معه ، كانت أثينا هى التى تولت الاشراف على لباس العذراء ، وقامت بربط الحزام . أما فيما يتعلق بأطلانطا فانها لم تكن تنوى ان تفك هذا الحزام قط لرفضها الزواج ، وانما كانت تربطه حول خصرها للمحافظة على بكارتها والذود عنها .

وعندما اقتحمت أطلانطا ميدان الصيد ، وتقلدت السلاح الذى لم تلقه قط بعد ذلك اليوم ، طوقت خصرها « بحزام اريس » ، وهو عبارة عن تعويذة أو تميمة تكفل التفوق فى فن الحرب للأمزونيات (نساء مسترجلات محاربات) باسم ملكتهن هيبوليتا . وبدلا من اتمام الزواج آثرت أطلانطا أن تقوم بأعمال لا نهاية لها ولا غاية ، أعمال توصف بكلمة « اتيلاستا » وهى كلمة ذات معنيين أولهما أنها أعمال « بلا نهاية » لأنها لا تنقطع وثانيهما انها « بلا نتيجة » لأنها عقيمة وغير مجدية . ذلك أن الصيد الذى شغلت أطلانطا نفسها به لا نهاية له كما أن رفضها للزواج لا نهاية له . وكذلك يعد الكثير من أعمال الصيد ضربا من اللهو والعبث طالما ان هذه الأعمال لا تنتهى بالعودة الى المجتمع المتمدن .

وينطبق على اطلانطا المعنى التقليدى لكلمة « انتيانيرا » أى « مسترجلة وعدوة للانسان » ، شأنهـا فى ذلك شأن الأمزونيات وهن عـذارى من اللواحم (آكلات اللحم) . ومعلوم أن المرأة المسترجلة لابد أن تكون عدوة للرجـال سواء فى السباق أو الصيد . ولكن اطلانطا تظهر فى اختبـار السرعة ضراوة تذكيها مطاردة الحيوانات المتوحشة بدلا من أن تلطف حدتهـا . وقد جاء فى الرواية الأبولو دورية المذكورة آنفا انه عندما عثر والد اطلانطا عليها ، الح عليها من قورد أن تستجيب لرغبة خطابها ، فقررت أطلانطا ! نتسابق هؤلاء الخطـاب اختبارا لسرعتهم فى الجرى والعدو ، وأملت عليهم شروطها ، وأولها أن يبدأ الرجل أولا أى يكون له الحق فى أن يتقـدم عليها ، ولكن ليس معنى ذلك أن الرجل يفرض عليها سباق العدل (سباق يتساهل فيه مع الجانب الضعيف) للحـد من تفوقها الظاهر . والشرط الثانى ان تكون هناك مسافة بين المتسابق وبينها حتى يتاح مجال للمطاردة . وواقع الأمر ان اطلانطا كانت تضع المتسابق أمامها مباشرة . والشرط الثالث ان يكون المتسـابق عاريا وهى مدججة بالسـلاح رمحا كان أم حربة او خنجرا كما هو الحال فى الصيد . وقد عثر على زهرية رومانية محفوظة فى قلعة ببلدة فنسجليانا بالقرب من فاورنسا ، تصور جدرانها الداخلية « هيبومين » وهو ينطلق بكل بسرعة نحو الهـدف ، مديرا رأسـه نحو المرأة التى تطارده وكانت هذه المرأة تعـدو الى الأمام وهى ممسكة بسيف مصلت فى يدها اليمنى . ومن ذلك يتضح السباق الذى دعت اليه اطلانطا خطابهـا لم يكن سوى ضرب من الصيد ، ولكن على هؤلاء الخطاب ان يقوموا بدور الطريدة أى الحيوان الذى وقع فى الشرك ، ولا سبيل لنجاته الا بسرعة قدميه .

هذا والصيد الرسمى الذى تشترك فيه اطـلانطا ليس ضربا من الولوع الشاذ بعمل يهدف الى رفض الزواج . ذلك أن اختبار السرعة لا يخلو من أن نمت بصلة للزواج . ففى اسبرطة تزوج بونسيس من بنيلوب بعـد فوزه فى سباق حسم مصـير العديد من الخطاب . وفى احـدى الروايات الليبية ان انتيوس مالك ايراسا وضع ابنته التى بلغت سن الزواج فى نهاية السباق ، وأعلن أمام الخطاب المحتشدين أن أول رجل يلمس ثيابها هو الذى سيفوز بهـا . وفى أرجوس تزوجت بنات دانيوس البالغ عددهن ٤٨ بنتا بهذه الطريقة دون امهال أو ارجاء ، وذلك بفضل حكمة أبيهن الذى قرر أن يفوز كل واحـد من الخطاب المتنافسين بيد احدى بناته بحسب ترتيب وصوله الى الهدف . وفى مثـل هذا الاختبار لا تجرى المرأة بل تنتظر فى نهاية السـباق أمام الخطـاب الذين يتسابقون أمام ناظريها بخفة وقوة . أما أطلانطا فانها تعكس هذا « السيناريو » ، فبدلا من أن تمنح جسدها المطلوب فى نهاية السـباق اذا بتلك المرأة المدججة بالسلاح هى التى تصطاد بعض الرجال العراة وتصرعهم وتحملهم على الفـرار أمامها كالمجانين ، وتكرر القول بان الذى يفوز بهـا هو أسرع المتسابقين فرارا منها . وهكذا يتم هدم الزواج فى ميدان تستطيع فيه أطلانطا ت العذراء آكلة اللحم ت ان تزعم ، حين تعكس دور كل من المرأة والرجل ، انها انما تمارس ذلك النوع من الصيد الذى أوصت به افروديت حبيبها ادونيس بممارسته الا وهو اختيار الطرائد التى يستطيع الامساك بهـا دون خطر كالأرانب الخائفة ، والأيائل المرتاعة ، وسائر الحيوانات التى تجفل أمام الصائد .

. هذه هي الصيادة التى استمع ادونيس الى قصة مغامراتها من افروديت وهو مستند الى صدر محبوبته ليروح عن نفسه بعد العناء الكبير الذى تكبده فى صيد ارنب • ويقول اوفيد فى روايته ان العاشقين كانا يتطارحان الغرام ويتبادلان القبلات فى اثناء هذه القصة • وهكذا نرى انه بينما كان الصيد فى نظر اطلانطا هو الطريق الذى تختاره المرأة لرفض الشهوة الجنسيه ، ورفض هدايا افروديت ، وتحويل المجال المتاح للزواج الى ميدان للصيد فقط اذا بادونيس وعشيقته التى تهمس فى اذنه بوصول الصيد يريان ان الصيد هو جزء من الحياة الريفيه التى يجمع فيها الانسان بين لذة مطاردة ارنب خائف ، ولذة الاستلقاء على العشب فى ظل شجرة باسقة • وبقدر ما تتمنى وتحاول اطلانطا ان تشبه امثالها اكثر رجولة من الرجال فى مجال الصيد ، يجد ادونيس فى هذا العمل نفسه فرصة يتبت فيها انه فتى مخنث داعر ، وانه صائد يفتن النساء لدرجة انه اغوى افروديت فانزلها من عليا ، سمائها لتعيش فى كنفه ، وتعلمه الا يصطاد سوى الطرائد التى تقاوم جرائه بنفس المقاومة التى يتوقعها عاشق من معشوقته • يضاف الى ذلك ان اصطياد هذه الحيوانات يؤكد مرة اخرى الطابع الشهوانى والغرامى للصيد فى مفهوم ادونيس لأن الايائل والارانب هى كل الطرائد التى يصطادها فى الغابة • وقد اوضح لنا الشعر الاتيكى اهمية هذه الحيوانات فى العلاقات الغرامية حيث يقدمها الصب المستهام الى رفيق الغرام • ولكن اذا كانت هذه المقارنة تؤكد مفهوم الصيد الذى تراه افروديت متفقا مع شجاعة حبيبها ادونيس فانها توضح ايضا كيف أن العلاقة بين افروديت وأدونيس تماثل العلاقة الجنسيه بين الذكر والذكر أى بين المحارب الراشد والمراهق الامرد كما سبق بيانه فى بداية المقال •

وطبقا لمنطق التقسيم الذى قسمت افروديت بمقتضاه طرائد الصيد الى قسمين وأوصت أدونيس أن يصطاد الحيوانات الضعيفة الخائفة دون المتوحشة والضارية ، يصبح صائد مخنث مثل أدونيس هو الفريسة والضحية للحيوانات المتوحشة كالأسد والبور • وهناك ثلاث روايات فى مقتل أدونيس • الأولى تقول ان الموزيات (مأهولات الآداب والفنون) بنات « الذاكرة » أردن أن ينتقمن لأنفسهن من افروديت ، لأنها ارغمتهن على الزواج من البشر وانجاب ذرية من أصلابهم • وكان سلاحهن الذى قتلن به أدونيس هو الأغنية ، فاخترعن لحنا يشنف الأذان ، ويخلب الألباب لدرجة ان أدونيس حينما سمعه غلا الكبرياء فى عروقه — أو غلبه العمى فى أحد الأقوال — فأقدم على مواجهة وحوش الغابة غير هياب ولا وجل ، فتصدى له البور ، وأنساه سحر الأغنية نصيحة افروديت الحكيمة بالا يتصدى للحيوانات المتوحشة • وكان من الممكن أن تفشل الخطة التى وضعتها بنات الذاكرة لو أن هذا العاشق لم يكن جاهلا بممارسة الصيد اللائق بالرجال كما ورد فى رواية أوفيد والمرآة الاترسكية •

وتقول الرواية الثانية ان ارطميس هى التى اخذت بزمام المبادرة ، لانها أرادت أن تنتقم لنفسها من افروديت التى تسببت فى موت صائد آخر اسمه هيبو ليطوس الذى اختار غابة أرطميس ليحمى نفسه من شر الزواج ، ويرفض الشهوة الجنسية بمثل الحمية التى رفضت بها أطلانطا هذه الشهوة • وكانت

حفلة الطرب التى أقامتها أفروديت لعشيقها ولنفسها مما زاد ربة الغابة غضبا على غضب . اما الرواية الثالثة فتقول ان موت ادونيس يرجع الى الضربات التى أنزلها به الحيوان الضارى كما يرجع الى العقاب الذى لابد من انزاله بكل رجل يغوى النساء ، فظهر له أريس - خصم ادونيس اللدود - فى صورة البور فقتله ايشفى غليله ، ويطفىء نار حقده .

وقد اكتشفت أخيرا صورة خزفية توضح العلاقة التى تربط بين الصيد واغواء النساء عن طريق أسطورة أدونيس ، ففى ١٩٧٢ أظهر « أريكا سيمون » الصورة الدائرية لصندوق صغير يرجع تاريخها الى سنة ٣٨٠ ق.م ، وتعزى الى الرسام « أميونى » من مدينة فربورج . ويظهر فى الصورة فتى وفتاة ، جالسين على أرض خضراء مما يدل على ان الحادث وقع فى وسط الطبيعة أو - على وجه التحديد - فى أرض مخصصة للصيد ، كما يتضح من الرمحين اللذين يمسك بهما الفتى الجالس فى يده اليسرى . وبين هذين الشخصين وحولهما أربعة أشخاص مثنى مثنى منهم صورتان لكيوبيد (اله الحب) المجنح ، الصورة الاولى تمثل كيوبيد ممسكا بمقود مربوط فيه حيوان ، ومتجها نحو الفتى الصائد الذى تتحدث اليه امرأة واقفة تدل اشارة يديها على فحوى حديثها . واما كيوبيد الآخر الذى يرتكز على ركبة الفتى فهو صورة طبق الاصل لرجل يلبس قبعة عريضة الحافة ويمسك بصولجان هوميز (رسول الآلهة) بالقرب من المرأة الجالسة . ويفسر لنا أريكا سيمون هذه الصورة ويحدد أسماء الشخصيات المرسومة فيها ، فيقول ان هرميز هو أقل هذه الشخصيات غموضا كما يتضح من القبعة العريضة لحافة والصولجان للذين هما من سماته ومميزاته . ويقف هرميز فى الصورة مسندا مرفقه قليلا الى ركبته المرتفعة ، ويده اليمنى على فخذه ، ونظراته موجهة الى الفتاة الجالسة مع ادارة راسه نحوها . وهناك سمتان تتيح لنا تحديد شخصية أفروديت الجالسة الى جانب هرميز فمن اول نظرة نرى كيوبيد يركع عند قدميها ويتبع ذلك بحركة من يده اليمنى المرتفعة قليلا خلف كتفه وكانه يسند نقابا على وجهها ، وهى سمة من سمات أفروديت . وتقع نظرات المرأة الواقفة فى وقت واحد على الفتاة وصائدها الوسيم الذى أدار رأسه لكى يستمع لها فى اتجاه المرأتين . وقد اكتشفت قارورة من قوارير الخمر فى « الصومعة » يرجع تاريخها الى نهاية القرن ٥ ق.م ، وهى لا تترك أى شك فى معنى هذا المنظر . ذلك أن المرأة التى تتحدث بطريقة مقنعة الى الفتى الوسيم الجالس هى الرفيعة الوفية لأفروديت ، واسمها « الاقناع » (بيثو) ومعناه « الرسول الذى لا يرد قوله أبدا » وفى زهرية ذات نقش بارز فى « الصومعة » تحتل هذه المرأة مكانا وسطا بين الشخصين اللذين يكشف النقش عن اسميهما : افروديت على جانب ، وأدونيس على الجانب الآخر جالسا فى مواجهتها ، وعلى ركبته صورة كيوبيد . ولتحديد شخصية الصائد الذى بعثت اليه أفروديت « السحر فى صورة كلمات معسولة » لم يستطع مصور الصندوق - أيا كان اسمه - أن يتجاهل القطة المربوطة بمقود يمسك به كوبيد . وهذا الحيوان اللاحم (آكل اللحم) الذى يظهر فى لباس الصيد ويشبه السنور البرى هو من فصيلة النمر ، يمثل خصائص الفهد الصياد . وفى اللغة السيرينية القديمة التى كان يتكلمها البربر والمصريون منذ الأسرتين ١٨ و ١٩

نجد ان الفهد الصياد يستخدم بصفة كلب لأنه يسهل استئناسه ، واستخدامه في السباق الذى يتيح له الوصول الى سرعة عالية جدا فى حدود ١٠٠ كيلو متر فى الساعة .

يبقى بعد ذلك نفسير اللقاء بين افروديت وادونيس فى الغابة والتوفيق بين رسالة الغرام التى تحملها « الاقناع » ومستقبل الصيد الذى يؤكده توقان القطه للدخول فى ميدان الصيد . ويركز اريكا سيمون فى تفسيره كل الحوادث حول شخص واحد هـو أدونيس . ذلك ان أدونيس يقف فى مفترق الطرق وجهـا لوجه أمام الكيوبيد بين التوامين . ولاشك ان الصراع بينهما سوف يقرر اى الحبين سوف يتغلب على الآخر . حب الصيد ام حب السعادة التى تعرضهـا افروديت . ترى هل سيلبى ادونيس نداء الصيد والفهد الصياد أم تراه ـ على العكس ـ يلبى النـداء المقنع ، نداء وسيطة الزواج (بيثو) التى تزين له لذة الزواج ، وتعده بالاقتران مع أفروديت ؟

وقد جرت التقاليد بتصـوير الكيوبيديين التوامين ، والأخوين العدوين بصورة « ايروس » و « أنتيروس » . أحيانا يكون أحدهما أسمر اللون ، والآخر أسود الشعر . ولكن كلا منهما يهاجم الآخر بعنف ، بل قد يصل الأمر بينهما الى حد القتال . تارة يحدث هذا على مرأى من أفروديت ، وتارة أخرى على مرأى من جمهرة من المألوهات . والامر على نقيض ذلك فى صندوق فروبرج اذ يتجاهل كل كيوبيد أخاه ، وينهمك كلاهمـا فى اداء الخـدمات الكهنوتية للشخصيتين الرئيسيتين . فى الصورة (أدونيس وأفروديت) . ولم يعد هناك اى ضرب من التحدى الصريح بين أدونيس وأفروديت ، وكما يتضح من النقش البارز فى زهرية « الصومعة » يصادف كلمات بيثو (الاقناع) هوى فى فؤاد العاشقين مما يجعل كلا منهما يتجه بنظره الى الآخر فى وسط الغابة . ويتمثل انتصار بيثـو فى التفات أدونيس برأسه نحو المرأتين . ولم يكن وجود هرميز الذى يجلس فى الصـورة بجوار افروديت راجعا الى اشـتراكه السـابق مع افروديت وعشـيقها ادونيس فى قصة غرامهما بل كان يرجع أيضا الى اختصاصه فى كلا المجالين : مجال الصـيد والغرام ، اذ كان يلحظ بناظريه ما حدث من غرام بين افروديت وأدونيس فى مكان موحش بمعزل عن الأرض الزراعية وبمنأى عن الطرق والمنازل. وفى الصـورة التى رسمها مصـور فربورج لم يعـد أدونيس مترددا بين الاقدام والاحجام بل نراه قد حسم أمره واختار قراره . والدليل على ذلك القط الذى يمسكه ايروس ، رفيق أدونيس .

والواقع أن الصور والنقوش التى تمثل الأساطير لا تدل بذاتها على بعض الحقائق عن الحيوانات . ولذلك يجب ان نبحث مرة اخـرى عن المكان الذى احتله الفهد فى المؤلفات الخاصة بالحيوانات الاغريقية أعنى فى مجموعة المعلومات الموسوعية والقيم الرمزية التى تعزى الى مختلف أنواع الحيوانات يضاف الى ذلك انه لبس من السهل دائما التمييز بين الفهد والنمر فى مجال الاستعمال المجازى للكلمة ، لا فى مجال النقوش الخزفية وحدها . وفى قدح (فنجان) اكتشـف فى بلدة فلنشى ، ويوجد الآن فى المتحف البريطانى يرى شاب أغريقى انيـق يحمل صولجانا به أسفنجة فى نهايته يتقدم ممسكا بقط مرقط فخم فى مقود .

وفى رأى « ا . كيلر » الخبير بتاريخ الحيوانات القديمة ان هذا القط المرقط هو فهد ، اما أريكاسيمون فيرى انه نمر او سبع مرقط · والشك فى ذلك ليس مقبولا فقط بل هو امر جوهرى ذلك ان الاغريق كانوا يفتقرون الى الكلمات الفنيه التى تميز بين هذه الانواع المختلفه من الحيوانات · فبينما نراهم يطلقون اسما محددا على الاسد وعلى الببر (سبع هندى يعادل الأسد فى عظم الجثة) اذا بهم يستعملون كلمتين مختلفتين بلا تمييز عند تسمية الحيوانات المتوحشة من جنس السنور وهما كلمتا « برداليس » و « بانثر » · وعندما يتحدث « الببن » فى كتابه « تاريخ الحيوانات » عن صائد استانسى « برداليس » فانه يستحيل علينا ان نعرف هل يعنى بذلك النمر او السبع المرقط . ولا شك أن عدم مراعاه الدقه فى هذه الاطلاقات له أثره فى عالم المجاز .

ومن عهد أرسطو الى عهد المؤلفات الحيوانية البيزنطية نجد أن البرداليس والبانثر يتسمان بعدد معين من السمات الرمزية الواضحة . فالبانثر — ومعناه النمر — ليس حيوانا يصيده الانسان كالحيوانات المتوحشة الاخرى بل هـو أيضا حيوان صائد . وعلى الرجل الذى يتصدى لصيده ان يتذرع بشجاعه تضارع شجاعة هذا الحيوان الضارى . ويتصـف النمر ببعض المهارات التى تساعده على الصـيد ، والتى تعزى الى الثعلب والحيـوانات الماكرة · فهو يتصف مثلها بفضيلة الفطنة والذكاء الذى يتمثل فى المكر والاحتيال والقـدرة على اخفاء الغرض الذى يريد الوصـول اليه · ولا شك أنه لا ينافس الثعلب فى هـذه الميزة ففى خرافة ايسوب نرى الثعلب يمتدح النمر لفروته المرقطة التى تكسو جسمه. ويلاحظ أن هذه الفروة الرقطـاء لا تقارن بالروح الرقطـاء التى أكسبت الثعلب لقب « الماكر » . ولا شك ان النمر يعرف كيف يتماوت كالثعلب ليصطاد القرود، برغم خفـة حركتها واحتراسها من رؤيتـه · ولكن اذا كان ذكاء الثعلب يتلاشى بالموت المفاجىء الذى يغتاله بسرعة فان حيلة النمر اخفى من حيلة الثعلب . ذلك أنه يلجأ فى الحيلة الى رائحته الذكية . والواقع ان النمر حيوان طيب الرائحة. وهذه الرائحة تميزه عن غيره من الحيوانات . وقد كتب تيوفو نيوطوس يقول أنـه ما من حيوان تفوح منه رائحة ذكية سوى النمر . وفى احدى مسائل ارسطو التى يطرحها دون أن يجيب عنهـا : لماذا كانت جميع الحيـوانات كريهة الرائحـة ما عـدا النمر ؟

هذا والنمر يستخدم رائحته العنبرية فى اصـطياد فرائسه · ويفسر أرسطو ذلك حين يعرض بعض أمثلة من الحذر فى مملكة الحيـوان فيقول ان النمر يعرف أن الحيوانات المتوحشة تحب أن تشم الرائحـة العطرة ، فيختفى لكى يصطادها فتقترب منه ، فيصيدها كما يصيد انثى الظبى . ويؤكد « بلينى » هذا القول : « ان النمر بارع فى اخفـاء نفسه » ذلك ان كل الحيـوانات تنجذب اليه بتأثير رائحته ولكنها حين ترى وجهه الشرس فانهـا تلوذ بالفرار · لذلك يحرص النمر على اخفاء رأسه وبقية جسمه . ورائحته الخفية هى الفخ الذى تهلك فيه الضحايا عند استنشاقها للعبير الفائح من هذا الحيوان الضارى . ويقـول « الببن » ان النمر يتلذذ باطلاق الأنفاس العطرة . ولذلك ينجذب اليه الخشف (ولد الظبى) والعنز البرية وجميع الحيوانات ، وكأنها مفتونة بتعويذة سحرية .

وحينما ياكل النمر يأوى الى عرينه . ثم يستيقظ بعد ثلاثة أيام ، ويطلق زئيرا ولما كان حلقه الكبير مليئا بالرائحة العطرة فان جميع الحيوانات لا تلبث ان تنجذب اليه لتنشق شذا رياه ، فتلقى بنفسها بين فكيه وهو واقف فى انتظارها .

ومثل هذا الحيوان العطر ، لا تعوزه القدرة على شم الروائح العطرة التى تحيط به . وهذا يفسر السبب فى اصطياد النمور فى اقليم بامفيليا الحافل بالتوابل والأبزار العطرة العديدة ، اذ تنجذب النمور بالرائحة الذكية ، فتأتى من ارمينيا ، وتخترق الجبال ، وتقفز فوق جبال طوروس وتتقدم صوب صمغ شجرة العبهر عندما تهب الرياح وتأخذ رائحة هذه الشجرة العطرة فى الانتشار . ويحدثنا فيلو سطراطوس فى كتابه بعنوان « حياة ابولونيوس التيرانوسى » انهم أمسكوا ذات يوم أحد هذه الحيوانات فوجدوا حول رقبته طوقا ذهبيا عليه نقش باللغة الأرمنية نصه : « من الملك ارساس الى الاله نياسا » . وقد قدم النمر هدية الى ديونيسيوس لجمال شكله ، وعاش فى كنف سيده مدة ولكن ما أن جاء فصل الربيع حتى غادر المكان متجها صوب الجبال فامسكوه فى اقليم بامفيليا حيث جذبته الروائح الذكية .

ولكى يتسنى للصائد احتبال (الايقاع فى حباله) الحيوانات المتوحشة المحبة للروائح الذكية فليس عليه سوى اصطناع الحيلة والاغراء . ويوضح لنا « أبيان » هذه الحيلة الا وهى رائحة الخمر . فيكفى أن تصب بعض قوارير الخمر بالقرب من بئر مائى ، فاذا بالنمر ينتعش حين يشم رائحة الخمر ، فيقترب منها ويشرب كل ما يجده . وكل ما على الصياد فى هذه الحالة أن يغتنم فرصة سكره فيصطاده . والسر فى نجاح هذه الحيلة هو ان المشهور عن النمور انها تشعر دائما بالعطش .

هذا والنمر يجمع فى اسلوب صيده بين الحيلة والاغراء . والفخ الذى ينصبه لضحاياه هو جسده الوحشى الذى تدفعهم رائحته الذكية الى نسيان الموت الزؤام الكامن فى أحشائه . وهذا الاغراء عن طريق حاسة الشم شبيه باغراء المرأة الجميلة المتعطرة . وفى نظر أرسطو فان ومعاصريه ان المومس ليست سوى نمر . وفى قصة « ليسيستراتا » يعلن زعيم الرجال سخطه على قوة الشهوة الجنسية التى يثيرها جسم الانثى وذلك بعد ا لقضاء على الرجال الذين اضطروا الى الاذعان لأقوال أزواجهن ، ويصف هذه الشهوة بأنها سمة من سمات أشد الحيوانات هولا ، وأكثر النيران فتكا ، بل هى أقوى من قوة النمر ذاته . وتوضح صديقات ليسيستراتا بجلاء أنهن اذا ارتدين ملابس شفافة فى لون الزعفران وتضمخن بالطيب استطعن أن يشوين رجالهن ويقلبنهم على السفود . ثم ان « مرينا » التى اختفت بعد ان تعطرت بالطيب وتركت زوجها يعانى آلام الضعف والهزال ، أليست هذه المرأة أشد ضراوة من ضراوة النمر مع ضحاياه ؟ يضاف الى ذلك نظرية سقراط التى استقاها من واقع التجربة وهى نظرية تخدش الحياء أعلنها بمناسبة لقائه مع ثيودوتيس المومس عشيقة السيباديس ، فأوضح لها انها اذا أرادت أن تجد لها عاشقين فعليها أن تمارس عملا شبيها بالصيد فتستأجر مثيرى الطرائد من مكانها وتستخدم كلابا من سلالات مختلفة ،

وتنصب الكمائن لهذه الطرائد ، وكل هذه المعدات اللازمة لصيد الفرائس وايقاعها فى الشرك ليست سوى جسمها الانثوى الجميل وتستخدم المرأة الجميلة نوعا من الصيد اسمه « صيد افروديت » الشرك فيه هو الشهوة الجنسية ولا يقع فيه الا من كان ضحية الحب على نحو ما يحدث مع الحجلة اذ تغرد الأنثى فتثير الشهوة فى نفس الذكر الى درجة أنه لا يتمالك أحيانا من أن يلقى بنفسه على راس الأنثى .

ومما تقدم يتضح ان أدونيس فى صورة فربورج لا يقف كهرقل على مفترق الطرق ، مترددا بين الاقدام والاحجام بل لقد حسم أمره واتخذ قراره ، فأختار ان يكون صائدا (بالمعنى الحقيقى والمجازى) ولكن على طريقة النمر الذى يمسك به كيوبيد فى الصورة . وان النداء الساحر لهذا الحيوان الضارى الذى لا يفرق بين الاغراء والصيد ليتجاوب تماما مع صوت بيثو المقنع . ويبدو أنه ما من حيوان آخر غير النمر يستطيع أن يرمز بطريقة أفضل الى الطابع الافروديتى للصيد الانثوى المخنث الذى تقوم به امرأة مومس يطلق عليها بحق اسم « النمر » .

واذا أردنا الاشارة الى بعض التفصيلات التاريخية أو الحوادث التاريخية التى تفسر لنا القصة الخرافية للصيد الادونيسى المسجلة الى الميثولوجيا الاغريقية فاننا نسيء فهم هذه القصة . ومع ذلك فان التفسير لا يعوزنا اعتقادا منا بأن الميثولوجيا يجب ان تفسر نفسها بماضيها . وأول تفسير فى هذا الصدد هو أن موت أدونيس بهذه الصورة المحزنة يمكن أن يتخذ دليلا على تلاشى رجال الصيد والقنص عندما بدا الناس يشتغلون بالزراعة وانتاج الحبوب من أجل الطعام . ومن التفسيرات الأخرى أن هذا الصيد كان يجرى فى العصر الحجرى القديم وهو العصر الوحيد فى التاريخ البشرى الذى طال أمده بحيث أتاح أسبابا مواتية للابداع الشعرى الأسطورى .

وقد اقتصرنا فى هذا المقال على حادث واحد من بين الحوادث الأخرى التى تتضمنها الميثولوجيا . وليس معنى ذلك أن هذا الحادث لا يعتبر من الحوادث التاريخية بل على العكس لعله يعد الحادث التاريخى الوحيد فى الميثولوجيا . وهو يدور حول اللقاء بين أدونيس وأطلانطا فى ميدان الصيد . فأطلانطا فتاة صغيرة تحترف الصيد هربا من الزواج ، وأدونيس فتى صغير شغف أفروديت حبا وخلط بين فن الاغواء وفن الصيد . وكان الصيد هو أداة هذه الأسطورة وهو ـ أى الصيد ـ بهذه الصفة جدير بالشرح والتحليل حين يتصدى الباحثون لارتياد الميدان الذى التقى فيه الاغواء والزواج والصيد .

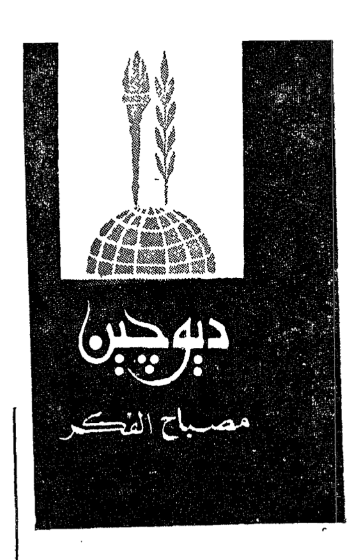


ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
● هدف المعرفة فى العلوم والفلسفة والآداب بقلم : هارولد براون	L'objectivité de la connaissance dans les sciences et les humanités par Harold I. Brown	العدد ٩٧ عام ١٩٧٧
● فرويد وفساد النوع مبحث جديد بقلم : جاك ـ مارك ديبو	Freud et la dégénérescen : un tournant par Jean-Marc Dupeu	العدد ٩٧ عام ١٩٧٧
● هاملت بين الانثروبولوجيا والتاريخ بقلم : اديث . ر. ساندرز	Hamlet entre l'anthropologie et l'histoire par Edith R. Sanders	العدد ٩٧ شتاء عام ١٩٧٦
● تدهور البوذيةفى العصور الوسطى الهندية . بقلم : ج. س. بوميرانتز	The Decline of Buddhism in Medieval India by G. S. Pomerantz	العدد ٩٦ عام ١٩٧٧
● الصيد والغرام بقلم : مارسيل ديتيين	The Hunt and the Erotic by Marcel Detienne	العدد ٩٦ شتاء عام ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٣٨٥



العدد ٤٠

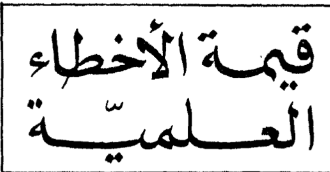
السنة الحادية عشرة

٣ ربيع الاول ١٣٩٨

١٠ فبراير ١٩٧٨

١٠ شباط ١٩٧٨

●● محتويات العدد





قيمة الأخطاء العلمية واطراد العلم

●● المقال فى كلمات

● يبدأ المؤلف حديثه بالكلام عن مشكلة الصواب والخطأ فيقول انها من أهم المشكلات الأساسية فى المعرفة • وكان الاعتقاد القديم هو أن كلامنها نقيض الآخر كفكرة الشر والخير ، والحسن والقبح • ولكن النظريات الأخلاقية والجمالية أثبتت أن كلا من هذين المفهومين لا ينفصل عن الآخر ، بمعنى أنه لا يمكن الفصل بين الخير والشر ، ولا الفصل بين الحسن والقبح • وكذلك الصواب والخطأ لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، ولذلك لم تصبح الحقيقة فى العلم الحديث هى النقيض المطلق للخطأ ، بل ان العلم المعاصر يرى أن هذه الحقيقة أمر نسبى لا ينفصل عن قطبه المقابل، وهو الخطأ ، ويخلص الكاتب من ذلك الى القول بان الخطأ أمر نسبى ، كما أن الصواب نسبى كذلك •

وقد سادت هذه الفكرة منذ أخذ العلماء فى اعتبارهم تطور الحقيقة، وهذا التطور عبارة عن حركة مطردة ينتقل فيها العلم من الخطأ الى الصواب، وهى حركة مستمرة ومطردة ولا نهاية لمداها • ويقول الكاتب انه ليس فى وسع العلم أن يتطور اذا اعتبرت الحقيقة أمدا محددا ، أى حقيقة نهائية لا مطلب بعدها لمستزيد • ويستشهد الكاتب فى هذا الصدد بعبارة قالها أحد العلماء ، واسمه شفريل ، بمناسبة الاحتفال بعيده المئوى ، ونصها

الكاتب : بوريس كوزنتسوف

ولد عام ١٩٠٣ ٠ حصل على درجة الدكتوراه فى الاقتصاد ، أستاذ فى معهد العلوم الطبيعية بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى ، نائب ورئيس لجنة اينشتين بأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى ، ورئيس لجنة أينشتين الدولية ٠ ومن مؤلفاته : أينشتين ، جاليليو ، مشكلات النسبية ٠

المترجم : امين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا ٠

« السعي دائما وراء الحقيقة وعدم ادعائها على الاطلاق » ٠ وكانت هذه العبارة هي شعار هذا العالم فى حياته العلمية التى امتدت قرنا من الزمان٠ ويقول الكاتب ان هذه العبارة تنطوى على نبوءة تحققت فى العلم الحديث لأن العلم المعاصر جعل السعى وراء الحقيقة والاقتراب منها هو الحقيقة التى لا تدعي أنها حقيقة نهائية ٠

ويوضح المؤلف مفهوم الحقيقة بذكر عبارة موجزة نصها أن « الحقيقة بنت الزمن » ٠ وقال ان هذا القول يصدق على مفهوم الحقيقة ومحتواهـا معا ، وهو يدل على أن الحقيقة متطورة ، ثم يستعرض المراحل التى مر فيها مفهوم الحقيقة منذ العصور القديمة حتى الآن فيقول : ان مفهوم الحقيقة فى العصور القديمة كان ثابتا غير متطور كما يدل على ذلك الفكر الأرسطى (نسبة الى الفيلسوف الاغريقى أرسطو) ٠ وكان ثابتا كذلك فى العصور الوسطى حيث ساد القول بأن الحق واحد والخطأ متعدد ٠ ولما جاء عصر النهضة فقدت هذه العبارة معناها ، ولكنها لم تكتسب معنى تجريبيا ورياضيا ٠ وفى القرن السابع عشر كان الفيلسوف الفرنسى ديكارت ٠ والعالم الانجليزى نيوتن من أنصار الفكرة القائلة بوحـدة الحقيقة وتعدد الخطأ ٠ وقد احتوى المقال رأيهما فى الحقيقة والخطأ ، وفى العصر الحديث ظهرت نظرية النسبية التى قال بها اينشتين ٠ وكانت هذه النظرية ذروة اتجاه طويل المدى نحو تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ ٠

ثم انتقل المؤلف من ذلك الى القول بأن مفهوم الحقيقة العلمية تطور من حقيقة محدودة الى حقيقة شاملة أحادية المعنى • ويخلص من ذلك الى القول بأن الحقيقة العلمية أصبحت أقرب الى اليمين الذى يطلب من الشاهد أن يحلفه أمام المحكمة ، وهو أن يقول « الحق ، كل الحق ، ولا شيء سوى الحق » • وخلاصة القول أن الحقيقة والخطأ فى نظر المؤلف لا ينفصل أحدهما عن الآخر ، وأن الخطأ جزء لا يتجزأ من الحقيقة • ويستشهد الكاتب فى هذا الصدد بكلام لأحد العلماء الذى قال ان مشكلة الشر يمكن أن تحل باتباع رأى القديس أغسطين القائل بأن الشر متأصل فى العالم لا ينفصل عنه ، واما باتباع مذهب المانويين (نسبة الى مانى صاحب المذهب) القائلين بأن الشر يعزى الى وجود روح شريرة فى العالم • ويطبق المؤلف هذا القول على الخطأ العلمى فيقول ان مفهوم الخطأ ينطبق عليه قول القديس أغسطين أى أنه جزء لا يتجزأ من الحقيقة •

(١) معايير الحقيقة

يقدم لنا العلم غير التقليدى جوابا محددا جدا عن مسألة الأخطاء العلمية ، وقيمتها الأبستمولوجية • ولكن على الرغم من نوعية هذا الجواب ، فانه يلقى ضوءا على تلك المشكلة التى تلازمنا قرنا بعد قرن ، ألا وهى مشكلة الحقيقة والخطأ ، وهى من أهم المشكلات الأساسية فى المعرفة • ويبدو لأول وهلة أن هذين القطبين (الحقيقة والخطأ) ظل كل منهما مقابلا للآخر دائما ، كالخير والشر ، والحسن والقبح • ولكن النظريات الاخلاقية والجمالية قد نبذت هذه الفكرة منذ زمن طويل ، وأثبتت ان هذين المفهومين المتقابلين لا ينفصل أحدهما عن الآخر فى واقع الأمر • أما الحقيقة والخطأ فان عدم انفصالهما لم يظهر الا فى اطار العلم غير التقليدى (الحديث) ، فلم تصبح الحقيقة هى النقيض المطلق للخطأ ، بل يرى العلم المعاصر أن هذه الحقيقة أمر نسبى ، لا ينفصل عن قطبه المقابل وهو الخطأ • بيد أن المنهج الاستعادى الحديث الذى يعيد تقويم ماضى العلم فى ضوء حاضره ، بل فى ضوء مستقبله ، يتيح لنا أن نرى أن الحقائق العلمية التى تحقق هدف المعرفة لا تعكس دائما سوى جانب واحد من العالم الموضوعى (الواقعى) ، وهو عالم ذو جوانب لا عد لها • والواقع أن العملية المطردة التى تنتقل من الخطأ النسبى الى الحقيقة النسبية هى عملية ذات طابع مطلق بمعنى أنها عملية مطردة من التعميم والتخصيص والتعقيد فى فلسفة الحياة التى تعكس على وجه الدقة ما تتسم به الحياة من تعقيد لا نهاية له •

كل ذلك ــ كما قلنا ــ أصبح ظاهرا فى العلم غير التقليدى ، ظاهرا بمعنى أنه أصبح مؤيدا تأييدا مباشرا مستمدا من محتوى النظريات العلمية نفسه ، ولكنه أصبح قبل ذلك ــ فى الأحكام الفلسفية العامة فى العلم التقليدى ، بل فى الفلسفة القديمة من قبل ــ جزءا لا يتجزأ من الخطأ بمجرد أن أخذ العلماء فى اعتبارهم « تطور » الحقيقة ، واكتسب ذلك طابع حركة ينتقل فيها العلماء من الخطأ الى الحقيقة ، وهى حركة لا نهاية لمداها • ولم يكن فى وسع العلم أن يتطور اذا اعتبرت الحقيقة أمرا محددا أى حقيقة نهائية لا مطلب بعدها لمستزيد • بيد أن الحقائق الأساسية تغيرت فى الماضى ببطء شديد حتى لقد بدت كل حقيقة خاصة ثابتة أو أصبحت من بعض الوجوه شبه ثابتة متى أدمجت ــ دون تناقض ــ فى نظرية عامة عن العالم • فديكارت لم ينزعج لما اتسمت به نظرية الحركة التى قال بها من تكلف وزيف وافتقار

الى الدقة ، بل اعتقد هو (وأتباعه) أن نظرياته صحيحة وممثلة للحقيقة ، ما دامت توضح الأفكار العامة فى فيزيقاه • وأدخل نيوتن فى العلم مبدأ أحادية بعض الحقائق الخاصة ، ولكن على الرغم من الطريقة الاستقرائية التى اتبعها فى كتابيه « المبادىء » و « الملاحظات » فانه التزم أن تتفق هذه الحقائق مع المبادىء العامة • وعندما جمع بين هذه الحقائق الخاصة أدمجها فى نظرية عامة عن العالم ، كقطع الفسيفساء التى تنضم معا بصورة على حامل الرسام ، كلما حرك فرشاته أحدثت كل حركة تغييرا فى نظام الكون كله ، وفى تكوين الصورة نفسها • ولذلك لم يعد الآن معيار الحقيقة فى كل عنصر من عناصر صورة العالم هو ثبات هذه الصورة وعدم تغيرها بل أصبح هذا المعيار هو تغير هذه الصورة ومدى اقتراب هذا التغير من عملية التطور المطرد • ومن هنا تغير مفهوم الحقيقة ، وبالتالى مفهوم الخطأ نفسه • وعندما كان « شفريل » يعد بعد عيده المئوى كشف حساب عن حياته الخلاقة قال ان شعاره هو « السعى دائما وراء الحقيقة ، وعدم ادعائها على الاطلاق » • وهذا الشعار الذى نادى به مفكر بدأ حياته فى القرن ١٨ ، وظل يعمل حتى العقد التاسع من القرن ١٩ (قال له تيمر بازيف فى عيده المئوى : لقد ولدت فى عصر العقل ، وأصبحت التجسيد الحى لقرن العلم) كان شعارا يتضمن نبوءة تحققت بوضوح لا مثيل له فى القرن العشرين • ذلك أن العلم الحديث جعل السعى وراء الحقيقة والاقتراب منها (اقتراب مطرد !) من الحقيقة التى لا تدعى أنها حقيقة نهائية •

وقد تغير مفهوم الحقيقة كما تغير محتواها • والقول بأن « الحقيقة بنت الزمن » لا يصدق على محتوى الحقيقة فحسب ، بل على مفهومها أيضا • وقد كان محتوى أعم الحقائق الفيزيقية والفلكية فى الفكر الأرسطى هو ثبات العالم وانسجامه ، وكان مفهوم الحقيقة ثابتا كذلك • ونظرا لتجاهل التطور النوعى فى العالم أصبح الطريق نحو التغييرات الجذرية فى المعرفة وفى مفهوم الحقيقة والخطأ مغلقا وكان هذا المفهوم فى العصور الوسطى ثابتا فى الأيديولوجية الرسمية بسبب التضاد بين الحقيقة المعتمدة (من جانب الكنيسة) والأخطاء غير المعتمدة • ولما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة أضفت قليلا من الطابع النسبى على فكرتى الحقيقة والخطأ • فالعمل الفنى الذى أعده المصور الايطالى روفائيل بعنوان « مدارس أثينا » هو تمجيد لتنوع الآراء ، وتعدد الحقيقة ، ونسبية الخطأ ، خلافا للوحة الجدارية الحصية التى اعدها الفنان أندريا دى فيرنزو عن القديس توما الاكوينى ، وهى أيضا من الأعمال الفنية القروسطية (نسبة للقرون الوسطى) • ففى هذه اللوحة نرى ممثل الحقيقة المعتمدة من الكنيسة يدوس بقدميه على الفلاسفة الوثنيين ، والهراطقة معا • وكانت الأخطاء فى نظر مفكرى النهضة الحديثة لا تعنى فحسب الآراء التى لا تتفق مع التجربة ، بل تعنى أيضا الآراء التى تبتعد عن العلم وتبتعد عن الحقيقة المتعددة ، متجهة نحو التمسك بالعقائد الجامدة وفى عصر النهضة فقدت الحكمة القائلة بأن « الحق واحد والخطأ متعدد » معناها القروسطى ، ولكنها لم تكتسب معنى تجريبيا ورياضيا منطقيا جديدا ، ومناسبا للعصر الحديث •

وكان كل من ديكارت ونيوتن رسولا فى القرن ١٧ لوحدة الحقيقة وتعدد الخطأ • فنوه ديكارت بما أسماه أينشتين « الكمال الداخلى » ومعناه الاستنباط المنطقى لنظريات معينة من مبدأ عام • وكان ديكارت يرى أن الخطأ هو ما ناقض نظرية الحركة • أما نيوتن فقد نوه بفكرة التحقيق أو الاثبات الخارجى ، فهو يرى أن الفرق بين الحقيقة والخطأ تجريبى أى أن الخطأ هو ما خالف التجربة •

وقد أدخل العلم فى القرن ١٩ معيارا جديدا للحقيقة والخطأ • وكانت الديناميكا الحرارية والنظريات الاحصائية التقليدية بوجه عام ترى أن التمييز بين الحقيقة والخطأ أمر جوهرى فى الصورة الماكروسكوبية (أى الصورة التى ترى بالعين المجردة) للظواهر الكونية • وطبقا لنظرية الأخطاء يجب حذف الأخطاء فى الاحصاء • وعندما تنتقل من وضع وحركة الدقائق (الجسيمات) الى ترجيح وجودها فان أوضاعها وحركاتها تكتسب صفة الحقيقة فى صورة ماكروسكوبية موثوق بها ، وهذا المعيار الذى تقاس به الطبيعة « الجوهرية » للحقائق والأخطاء يتحول الى « خطأ مبدئى » عندما يكتسب الفرق بين العالم الماكروسكوبى (العالم الذى تدرك فيه الأشياء بالعين المجردة) والعالم الميكروسكوبى (العالم الذى ترى فيه الأشياء بالميكروسكوب أو المجهر) صورة مطلقة ، وعندما يصبح الجهل بمصير الدقائق نفيا لها • ويمكن القول بوجه عام ان القرن ١٩ مشهد ظهور مفهوم « الخطأ المبدئى » ومعناه نفى العلاقة بين وجود العالم الميكروسكوبى وقوانين العالم الماكروسكوبى أو نفى نوعية (وبخاصة اطراد) عمليات العالم الماكروسكوبى • ويعنى مفهوم الخطأ المبدئى أن كلا من كلمتى الحقيقة والخطأ لم تعد تدل لا على محتوى الأفكار ولا على معناها ، وانما تدل على اتجاه الأفكار أى المسار الذى تختاره فكرة ما • واطلاق كلمة الحقيقة أو الخطأ على فكرة ما يتوقف على مدى قرب مسار هذه الفكرة من المسار المطرد الحقيقى الذى تسير فيه المعرفة •

وقد تطورت مفاهيم الحقيقة والخطأ الجديدة التى أدخلت فى القرن ١٩ كما صيغت بصورة أوضح فى القرن ٢٠ ، وتاريخ نظرية النسبية كله ابتداء من النسبية القديمة لفكرتى « فوق » و « تحت » هو تاريخ تعدد الحقيقة ، ونسبية الخطأ ، ولكنه فى الوقت نفسه تاريخ وحدة الحقيقة ، والطابع المطلق للخطأ • ومثل هذا القول يتطلب بعض الايضاح •

اذا بدأنا بنظرية النسبية لأينشتين وجدنا أن شرح الأفكار النسبية يتم غالبا على هيئة هذا السؤال : أى المشاهدين على حق وأيهم على خطأ عندما يقول كل منهم انه ساكن أو متحرك ؟ ويترتب على مبدأ النسبية أن كل مشاهد على حق أو خطأ تبعا لمناط الاستناد (النظام المرجعى) الذى يرتكز عليه مفهوم الحركة والسكون • والواقع أن المناقشات التى دارت حول سقوط الجهات المتقابلة على الكرة الأرضية « الى أسفل » والمناقشات الأخرى التى أفضت فى النهاية الى فكرة المكان المتساوى الخصائص فى جميع الجهات تضمنت على الأرجح تعارضا بين الخطأ والحقيقة فى آراء مختلف المشاهدين ، وتتجلى ضروب من التعارض المماثل فى الحجج التى سبقت لاثبات مركزية الارض (أى أنها مركز النظام الشمسى) ، وانتهى بنظرية اينشتين وكانت هذه النظرية هى ذروة اتجاه طويل المدى نحو تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ • ولكن فى الوقت نفسه أصبحت ملاحظة حالة السكون أو الحركة حقيقة وحيدة عند نسبتها الى مناط استناد معين ، وأصبحت مثل هذه المشاهدة خاطئة تماما عند نسبتها الى مكان خال من الأجسام المادية • وعلى ذلك يوجد هنا فى الواقع تعارض بين المكان والزمان المحليين وبين المكان والزمان الخارجيين الكليين •

بل أصبح هذا التعارض أكثر ظهورا فى مفهوم الحقيقة والخطأ فى نظرية ميكانيكا الكم • والانتقال من مرحلة الاحتمال التى تتألف من عدد لا نهاية له من الملاحظات الحقيقية والمحتملة الى مرحلة اليقين ، أى الانتقال من تعدد الحقيقة ونسبية الخطأ الى الحقيقة المفردة والخطأ المطلق ، لا يتم هنا فى مجموعة احصائية من الدقائق

(الجسيمات) كما كان الحال فى الاحصائيات التقليدية ، بل يتم هذا الانتقال فى المكان والزمان المحليين للموقف ، وفى الدقيقة الفردية • ولكن هذا الانتقال يتحقق فى مجال ثنائية الدقيقة والموجة حيث تعرف الدقيقة (الجسيم) بأنها النقطة المركزية فى مجال الموجة • وأمواج الاحتمالات هى دخول الاخطاء المحتملة فى الصورة الحقيقية للوجود الزمانى والمكانى • والتجربة ـ وهى تفاعل الكم مع الجهاز التقليدى ـ هى الانتقال من الأخطاء المحتملة الى الحقيقة اليقينية •

وقد استمد العلم فى النصف الثانى من القرن العشرين من مصدريه التاريخيين الرئيسيين ـ نظرية النسبية ، وميكانيكا الكم ـ كلا من طريقته الاولى والثانية فى الانتقال من الحقيقة المتعددة الى الحقيقة المفردة : الأولى ادخال نظم مرجعية معينة ، والثانية الانتقال من تعريف « الموجة » تعريفا متعددا ذا متغيرات مترافقة (متزاوجة) الى تعريف « الدقيقة » تعريفا أحادى المعنى • وقد تضمن هذا مزجا بين الحقيقة الماكروسكوبية المتصلة بالكون كله والحقيقة الميكروسكوبية المتصلة بالعناصر المحلية للكون • ومثل هذه الحقيقة تتصل بالكون بكل ما فيه من عناصر متنافرة ومتجانسة ، وهى حقيقة فلسفية صحيحة ولكنها مع ذلك حقيقة مادية طبيعية •

ومن ذلك يتضح أن مفهوم الحقيقة العلمية قد تطور من حقيقة محدودة تتصل بالمشاهدات المحلية أى بالعالم الأصغر أو تطور من حقيقة ماكروسكوبية محضة الى حقيقة شاملة أحادية المعنى • والخلاصة أن الحقيقة العلمية أصبحت أقرب الى اليمين الذى يطلب من الشاهد أن يحلفه أمام المحكمة وهو أن يقول « الحق ، كل الحق ، ولا شىء سوى الحق » • وهذا هو المعنى الكامن وراء المزج الذى امتاز به العلم فى القرن ٢٠ بين معايير التحقيق (الاثبات) الخارجى والكمال الداخلى •

وقد حدث تغيير مواز لذلك فى مفهوم الخطأ أى الانحراف عن الحقيقة ، وفى موقف الناس منه ، اذ تغير أسلوب التحول من الخطأ الى الحقيقة • ففى العصور الوسطى كان الاتجاه السائد هو اعتبار الخطأ ضربا من الهرطقة أى ضربا من الضلالات والبدع الدينية • وكان تقويم الحقيقة والخطأ يتخذ صورة الاعتماد الرسمى للأولى والدفاع عنها ، وفرض الحرمان على مرتكب الخطأ وتقديمه الى محكمة التفتيش فيما بعد • وبدا كل من الحقيقة والخطأ أمرا شخصيا محضا أى ضرورة الغاء الفرد لشخصيته واستقلال رأيه فى الحالة الأولى (الحقيقة) أو اثبات شخصيته وتمسكه برأيه مع ارتكاب الاثم فى الحالة الثانية (الخطأ) • وفى عصر النهضة ظل كل من الحقيقة والخطأ أمرا شخصيا أيضا ، ولكنهما تبادلا الأدوار ، فبدت الحقيقة التى تقرها الكنيسة خطأ وضلالا عن طريق الحق ، وجريمة ضد العقل ، فى حين أن اثبات المرء لشخصيته وتمسكه باستقلال رأيه بدا حقيقة ، وبديهى اننا نتكلم هنا عن اتجاه واحد فقط ، اذ كان هناك كثيرون يعارضون هذا الاتجاه ، ولكن مثل هذا الاتجاه كان جديدا ومميزا للعصر ، أى يميز اسلوب الأحكام القيمية فى القرنين ١٥ و ١٦ عن أسلوب العصور السابقة •

وفى القرنين ١٧ و ١٨ اعتمدت كل من الديكارتية والنيوتنية على الحقيقة الواحدة غير المتعددة • ولذلك لم يكن هناك سوى موقف واحد من الخطأ ، وهو طرده عند عتبة الباب • وفى هذا عمد الديكارتيون الى التذرع بحجج قبلية (سابقة على التجربة) عند رفضهم الآراء الغريبة عن مذهبهم ودمغوها بالخطأ ، فى حين عمد

النيوتينيون الى التجربة • وفى القرن ١٩ تغير الموقف ، اذ اتضح أن العالم مكون من عناصر متنافرة غير متجانسة ، كما اتضح أن الحقيقة متنافرة غير متجانسة كذلك ، وتركزت الاراء الخاطئة فى تعميم القوانين الخاصة التى تحكم سلسلة واحدة من الظواهر ، على سلسلة أخرى ، أى تجاهل نوعية الظواهر ، أو تجاهل الرابطة التى تربط بين سلسلة مختلفة من الظواهر • ولاح أن الأخطاء الأولية أخذت تدخل فى ذمة التاريخ أو على الأصح أصبحت أغلاطا قصيرة العمر ، وازدادت التجارب دقة بسرعة كبيرة ، واكتسب العمل التجريبى طابعا مستمرا بصورة مطردة • ولذلك لم يطل أمد انتظار الدقة فيما توصل اليه العلماء من نتائج ، وأدت الأخطاء المبدئية الى مناقشات طويلة ، ولكن أجريت فى هذا المجال تجارب حاسمة عاجلا أو آجلا، وحلت المشكلة بطريقة أو أخرى •

وفى النصف الاول من القرن ٢٠ انصب الاهتمام على معيار آخر للبحث العلمى. ذلك أن نظرية الانكماش الطولى التى اقترحها لورنتز لم تناقض معطيات التجربة. ولكنها كانت نظرية خاصة لا تقوم على مبادىء عريضة ، وكان يعوزها الكمال الداخلى . وفى النصف الثانى من هذا القرن أصبح مفهوم الخطأ خاضعا لشروط كثيرة ،وأصبحت قيمة « الأخطاء » (علامة التنصيص جوهرية الآن) عالية جدا فى واقع الأمر •

وهكذا نرى أنه ابتداء من القرن ١٧ بل ابتداء من عصر النهضة تغير مفهوم الخطأ العلمى تغيرا جذريا ، ومعلوم أن العثور على الخطأ بصفة متزايدة من شأنه أن يحصر النظرية ويحدد مجال تطبيقها ويجعل تطبيقها خارج ذلك المجال خطأ •ونتيجة لذلك تغير أسلوب الجدل الذى يتم فيه التسليم بخطأ النظرية • وقد قال نوربرت فينر ذات مرة ان مشكلة الشر يمكن أن تحل أما باتباع مذهب القديس أغسطين القائل بأن الشر متأصل فى العالم لا ينفصل عنه أو مذهب المانوية القائلين بأن الشر يعزى الى وجود روح شريرة فى العالم • واذا طبقنا ــ بكل التحفظات الضرورية ــ هذا الرأى على الخطأ العلمى وجدنا أن تطور هذا المفهوم ينتقل من رأى المانوية الى رأى القديس أغسطين ، بمعنى أن الخطأ يصبح جزءا لا يتجزأ من الحقيقة ، بل يمكن تشبيهه بالتغيرات التى تحدد منحنى الحقيقة • وفى بحث الأخطاء العلمية يقترب الجدل العلمى حتما من رأى أفلاطون الذى قال هيجل انه مبنى على النقد كوسيلة لتكميل ، وتعميم ، وتخصيص ، وتحديد ، وتعيين « مجال تطبيق » النظرية الخاطئة ، كما أنه مبنى على البحث عن جزء من التطور المطرد للمعرفة الذى أدى الى ظهور النظرية •

وظاهر أن تغير مفهوم الحقيقة والخطأ يؤدى الى نوع معين من الانحراف التاريخى والعلمى • ويتضح لنا ذلك من المقارنة بين النصفين الأول والثانى من القرن الحالى والنصفين الأول والثانى فى القرن ١٩ ، ففى النصف الثانى من القرن ٢٠ يبدو أننا لم نبتعد كثيرا عن النصف الأول ، فقد هبطت سرعة التقدم العلمى ، وكانت الثورة التى فجرتها نظرية النسبية وميكانيكا الكم أكبر عمقا من أية تغييرات حدثت فى العقد السادس أو العقد الثامن • أما فى القرن ١٩ فان العلم فى السنوات التى عقبت ماكسويل وداروين ابتعد ابتعادا جذريا عن الأفكار التى ظهرت فى بداية القرن أكثر مما حدث فى القرن العشرين • والسبب فى ذلك أننا نجد فى علمنا الحاضر أن النظريات التى خلفناها وراءنا لم تعد تعتبر نظريات خاطئة ، بل بقيت قائمة بعد تحديدها بدقة ، وتعتبر مع ذلك بمثابة مبادىء علمية دائمة •

(٢) القيمة الأبستمولوجية

ان مشكلة قيمة الخطأ العلمى فى العلم الحديث لا تتطلب مفهوما جديدا للخطأ فحسب ، ولكن مفهوما جديدا للقيمة أيضا ٠ والعلم المعاصر فى النصف الثانى من القرن ٢٠ لا يخضع للتحليل الغنوصولوجى (المعرفى) فحسب ، بل أيضا للتحليل الأكسيولوجى (القيمى) أى تحليل قيمة العلم من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقيه ، والجمالية ٠ والصلة الأساسية بين العلم فى النصف الأخير من القرن ٢٠ ، وظهور مفهوم القيمة ، ناجمة عن أن الصلة بين المعرفة وتغيير أحوال العالم هى الآن أوضح بكثير مما كانت من قبل ٠ وهذا بالضبط هو الذى خلق تلك الفكرة الحديثة ، فكرة الصلة بين الغنوصيولوجيا (علم المعرفة) والأكسيولوجيا (علم القيمة) ٠ ولذلك كانت المشكلات الغنوصيولوجية الناجمة عن الاحكام العامة فى العلم الحديث ، وبخاصة فى النصف الأخير من القرن ٢٠ ، لا تنفصل عن المشكلات الاكسيولوجية أى مشكلات القيمة ٠ وقد أصبحت قيمة المعرفة من أكبر المشكلات الأساسية فى الفلسفة والعلم وثقافة العصر الحاضر كلها ، فهى تجذب اهتمام الناس بصورة أو أخرى وتجعلهم يتساءلون بلهجة الخوف والأمل معا عن مدى تأثير العلم فى أقدارهم ومصائرهم ٠

والمعيار الأساسى ، وأهم منه التعريف الأساسى لقيمة المعرفة ، هو تغيير العالم وبخاصة تغييره بصورة مطردة لا رجعة فيها ، أى النمو الثابت المتسق لذلك الجزء من العالم المسخر لخدمة البشرية ٠ ومن المعلوم أن تأثير الجنس البشرى فى العالم مبنى على عمليات موضوعية بعضها مطرد وبعضها غير مطرد ، كما أنه مبنى على التناسق الصحيح لتلك العمليات وعلى الاختيار والمقارنة بين سلسلة متفاوتة من العمليات الطبيعية المتدرجة ٠ وهذا التفاوت ليس أمرا ذاتيا بأى حال من الأحوال ، ففى الطبيعة فروق موضوعية بين العمليات من شأنها أن تيسر على الانسان مهمة الاختيار والمقارنة بينها ٠ ولو لم يكن هناك تفاوت فى درجات الحرارة لما أمكن خفض الحرارة (بزيادة الأنطروب (١) أو زيادتها (بزيادة الأنطروب السلبى) ٠ ولكن العكس غير صحيح بمعنى أن وجود هذه العمليات المختلفة لا يتوقف على معرفتنا لها ولا على استخدامنا الصحيح لها ٠ ولتعميم مفهوم الأنطروب والأنطروب السالب ولادخال فكرة الهدم والبناء فى العالم يستطيع الانسان أن يقول انه توجد فى الطبيعة « قيمة موضوعية » موجبة أو سالبة ، ووجود مثل هذه القيم الموضوعية المتفاوتة المتدرجة يضفى على المعرفة قيمة انسانية واجتماعية باعتبارها عاملا فعالا فى تغيير العالم ٠

وهناك عقبة رئيسية تعترض سبيل الانتقال من « معرفة القيمة » الى « قيمة المعرفة » أى من ادراك القيمة الموضوعية فى الطبيعة نفسها الى تأثير هذا الادراك فى الحضارة ٠ وقد عبر هنرى بوانكارية عن وجه واحد من هذه العقبة وهو التعارض بين الملاحظة العلمية « لما هو كائن » والحكم الأخلاقى بشأن « ما يجب أن يكون » ، ونص كلامه أن « الوجود هو موضوع الملاحظات التى تبدو فى صيغة « خبرية » فى حين أن الأخلاق هى موضوع الأحكام بصيغة « انشائية » (أمرية) ٠

---

(١) الانطروب أو الأنتروبيا ((entropy) اصطلاح شائع فى الديناميكا الحرارية ومعناه القصور الحرارى وهو خاصية من خواص المادة كالقصور الذاتى ٠

والحكم القيمى هو دائما انتقال من سلسلة من العمليات المترابطة الى عمليات أخرى مختلفة أى من نظام الى آخر ، وهذه هى السمة العامة للأحكام القيمية • وقيمة المعرفة هى تطبيق النتائج والطرق العلمية فى مجالات أخرى ينبغى فيها تحقيق ما يجب ان يكون أى الصيغة الانشائية التى اشار اليها بوانكاريه • ولكن يلاحظ أيضا أن العلم نفسه فيه مجال للواجب متى علمنا أنه مجال من مجالات العمل الاجتماعى وأنه ليس مقصورا على مجموعة من الملاحظات والمشاهدات ولكنه يشمل أيضا النشاط العقلى والمنطقى أى البحث عن البراهين واجراء الفحوص التجريبية الخ أى يشمل كل ما يجب على الانسان عمله لتحقيق النتائج العملية والنظرية • وهكذا يتضح لنا أن قيمة المعرفة لا تقتصر على كونها انعكاسا لمحتوى العلم فى مجموعة من النتائج العلمية التطبيقية ، والدليل على ذلك أن العلماء تحدثوا منذ زمن طويل عن قيمة المنطق بالنسبة للرياضيات أو الميكانيكا ، وعن قيمة الميكانيكا بالنسبة للفيزيقا ، وعن قيمة الطرق والمفاهيم الفيزيقية بالنسبة للكيمياء الخ • ومن الجدير بالذكر أن استخدام مفهوم القيمة بهذا المعنى كان نتيجة لبناء صرح العلم ، وتقسيمه الى فروع خاصة •

وانك لتجد فى القرن العشرين أن الأحكام القيمية وضروب الانتقال من سلسلة من العمليات والظواهر والنظريات الى سلسلة أخرى تؤلف جزءا من العلم بمعنى آخر أيضا : وهو أن قيمة المبادىء العامة تتوقف على تأثيرها فى « التبرير الخارجى »، وقيمة الاختبارات التجريبية تتوقف على مدى تغييرها « للكمال الداخلى » • وهذه علاقة حديثة بين قيمة العلم ومحتواه : أى الارتباط بين المبادىء العامة الذى أصبح ظاهرا فى النظريات الحديثة كنظرية النسبية وميكانيكا الكم •

وتتحدد قيمة المعرفة عندما نتأمل فى الماضى وفى المستقبل ، ففى وسع الانسان — مثلا — أن يتحدث عن قيمة العلم فى عصر النهضة على أساس ما كان له من تأثير فعال فى علم الباروك ، وفى صورة العالم فى القرن ١٧ ، ولا شك أن اعادة تقويم العلم على هذا النحو وما يضفيه هذا التقويم من معنى على المستقبل يدخل فى محتوى العلم مفهوم القيمة الذى يتمثل فيه ما يقوم به العلم من تغيير ، فى الماضى والمستقبل •

وهذا التغيير الذى يقوم به العلم يرتبط بقيمة مشكلاته المستمرة التى لا تتغير • ولا تكمن قيمة المشكلات فى أية حلول ايجابية معينة ولا فى مستوى العلم نفسه ، وانما تكمن فى ديناميكيته ، واستنتاجاته الوقتية • وفى هذا المجال تكون القيمة عبارة عن انعكاس للحلول الايجابية فى فروض ، ومشكلات ، وأسئلة ، وفى النظر الى تاريخ العلم على أنه تاريخ الأسئلة التى يوجهها العلم الى الطبيعة •

وفى جميع الحالات التى ذكرناها تكون القضية عبارة عن عمل منطقى فكرى يمارسه العلم على نفسه ، وعبارة عن تأثير احدى الملاحظات (بالصيغة الخبرية) فى اختيار الطرق العلمية ، ونقل المفاهيم والطرق العلمية من فرع الى آخر من فروع العلم . وتوجيه البحوث العلمية ، وطابع التجارب المبتكرة ، وكل شىء ينطبق عليه لقب « الأحسن » أو « الأسوأ » ، وبالاستعانة بهذه الألقاب تصاغ مهمة البحث ،ويدخل فى العلم مفهوم الواجب « الصيغة الانشائية » • وواضح أن ابعاد الواجب عن العلم هو نتيجة قصر العلم على ملاحظة سلبية لتكوين العالم • ولكن المعرفة لا يمكن أن تتقدم اذا اقتصرت على مثل هذه الملاحظة السلبية • ذلك أن ديناميكية (حركة) المعرفة

نشيطة ، وهي تتضمن العمل ، وبدون ذلك لا يمكن اثبات ما تمتاز به الملاحظات الجديدة من طابع فريد ، كما لايمكن اثبات كفايتها العامة والثابتة للواقع الموضوعي· والواقع أن تاريخ العلم هو تاريخ المبادرة ، والنشاط ، والعمل ، والتأثير ، والقيمة · ولا مجال للبراجماتية (١) هنا : فالقيمة تتحدد بمدى اقتراب الانسان من الحقيقة ، وهو أمر لا تستطيع المعرفة التخلي عنه ، لأنها تضع نصب عينها الاقتراب المستمر من الحقيقة ·

والخلاصة أن القيمة الأبستمولوجية للمعرفة عبارة عن قيمة المعرفة للمعرفة نفسها ، وقيمة محتوى العلم ونتائجه وملاحظاته للبحث العلمي وطرائقه وتجاربه ، وللظروف الأساسية اللازمة للبحث العلمي نفسه ·

ويستنتج مما ذكرناه أن القيمة المباشرة للأخطاء العلمية ، وأن قيمتها الأبستمولوجية ، تصبح قيمة ذات طابع أعم ، أى تصبح قيمة الأخطاء العلمية بالنسبة للحضارة · فما هي اذن القيمة الابستمولوجية للأخطاء والأغلاط التى لا بد أن يمر بها العلم في تقدمه اللانهائى والمطرد نحو الحقيقة المطلقة ؟

ليس المراد هنا بالطبع تلك الأخطاء الذاتية التى تقع خارج نطاق المعرفة ، وكثيرا ما يستشهدون اليوم بكلام نيلز بوهر عن موضوع النظرية اللاطولية التى نادى بها فيرنر هيزنبرج ــ قال : « لا شك أن هذه النظرية مجنونة ، ولكن هل بلغت من الجنون حدا تصبح معه صحيحة ؟ » · ليس معنى هذا أن الجنون شرط لصحة النظرية وكذلك خطأ النظرية العلمية ليس مبررا بأى حال لادخال هذه النظرية فى مجال التطور التاريخى للمعرفة · ولا شك أن مفهوم الجنون هذا فى العلم المعاصر خطأ بالمعنى الاولى لهذا اللفظ ، ومجرد من أى قيمة ، فما هو اذن الحد الفاصل بين الاخطاء التى لا قيمة لها والأخطاء التى تقوم بدور فى تطور الحقيقة شبيه بالدور الذى يقوم به الشر فى تطور الأخلاق ، والقبح فى تطور الحسن) ·

الجواب عن ذلك أن الأخطاء التى تقوم بدور فى تطور الحقيقة هي الأخطاء العلمية المتصلة بذلك النوع من الأسئلة التى يوجهها العلم الى موضوعات دراسته ، وهى الطبيعة والمجتمع الانسانى · وكل قضية أو دعوى علمية تتضمن دائما بعض الأسئلة الجديدة ، ونوع هذه الأسئلة يتغير ، وتبقى فى الوقت نفسه بعض المشكلات المتصلة بالوجود والمعرفة والقيمة ، وهى مشكلات سائدة غير متغيرة تاريخيا · وتتعلق هذه المشكلات بالوجود ، وانعكاسه فى المعرفة ، وقيمة هذا الانعكاس · ونحن نتكلم هنا عن الوجود ككل لا عن مجموعة العمليات الطبيعية ولا عن الطبيعة المنفعلة (٢) التى قال بها الفيلسوف أسبينوزا ، وانما عن الطبيعة الفاعلة ، والطبيعة باعتبارها كلا لا يتجزأ · وكل خطأ علمى صحيح (خلافا للأخطاء التى تتجاوز حدود العلم) يتصل بالازدياد الثابت والمطرد للأسئلة المعقدة والعامة والخاصة التى يوجهها العلم الى الطبيعة ·.

---

(١) البراجماتية أو فلسفة الذرائع ، وهى فلسفة تتخذ من النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الأفكار والنظريات الفلسفية وصحتها (المترجم) ·

(٢) الطبيعة المنفعلة natura naturans الله من حيث هو معلول لذاته ظاهر فى صور الموجودات التى نطلق عليها اسم العالم · والطبيعة الفاعلة natura naturata معناها الله من حيث هو جوهر واجب الوجود لذاته ، وعلة فى وجود العالم (المترجم)

ونشير مرة أخرى الى نظرية الانكماش الطولى التى قال بها لورنتز لتفسير ثبات سرعة الضوء فى النظم التى يتحرك بعضها بالنسبة لبعض ، وكانت هذه النظرية على خطأ ، وحل محلها نظرية أينشتين التى اكتسبت درجة عالية من الكمال الداخلى • ولكن نظرية لورنتز كانت فى جوهرها عبارة عن سؤال وجه الى الطبيعة، سؤال يتعلق بمشكلة من مشكلات الوجود ، وأدى هذا السؤال الى سرعة نمو المعرفة ، ولهذا كان لهذه النظرية قيمة أبستمولوجية ، وبالتالى قيمة للحضارة •

(٣) انطروب الأخطاء وانطروب الحقيقة السلبى والحقيقة المنتصرة

كل ما ذكرناه آنفا عن الأخطاء العلمية كان منصبا على مفهوم الخطأ نفسه . لا على الانحراف الفردى عن الحقيقة ، كما كان منصبا على العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم الحقيقة ولا ريب أن النتيجة المراد استخلاصها وهى عدم انفصال مفهوم الخطأ عن الحقيقة الديناميكية ، الحقيقة كعملية ، كبحث ، كقاعدة لنمو المعرفة – تتطلب مزيدا من الشرح • والخطأ – كعنصر من عناصر تطور الحقيقة – هو (كما قلنا) عبارة عن نقل غير صحيح لنواميس كونية من مجالها الخاص الى مجال أعم ، ونقل غير صحيح لقطاع معين من المعرفة الى المعرفة كلها ، وهو نقل من شأنه أن يؤدى الى البحث عن قوانين عامة ، وتعميم النظرة العلمية الى العالم ، والجمع بين الطبيعة المنفعلة عند أسبينوزا والنظرة الكلية للوجود أو الطبيعة الفاعلة• ولكن هذه ميزة الخطأ كمقولة أبستمولوجية• ويبقى مع ذلك أن نسأل :ماهو دور الأخطاء المادية التى ليس لها طابع عام ، بل توصف بأنها قصيرة العمر ولا تعد مرحلة فى تقدم المعرفة الى الأمام والى أعلى ؟ ما هو دور المعطيات الخاطئة التى يتم تصحيحها بالتجربة بعد أن يتبين خطأها ؟ وما هو دور النظريات غير الثابتة والنتائج المفندة ، وبالاختصار تلك « الأغلاط » التى لا تتسم بطابع الضلال عن طريق الحقيقة ؟ هل يمكن أن نعزو الى مثل هذه الأغلاط أية قيمة أبستمولوجية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ؟

ان مثل هذه الأغلاط أشبه شىء بخط منكسر فى فضاء المعرفة ، خط يتألف من حركات عشوائية مضطربة فى مجال التفكير الأبستمولوجى ، بل هى أشبه شىء بالحركة « البراونية » للدقائق التى تتعرض للاصطدام العشوائى مع الجزيئات المحيطة • ولزيادة ايضاح هذا التشبيه نقول : ان الحركة للعشوائية للجزيئات تتناقض مع العملية المنتظمة لانتقال الحرارة من جسم ساخن الى جسم أقل سخونة • وهذا الانتظام الديناميكى الحرارى – وهو الأنطروب السلبى فى العالم – يتناقض مع الاضطراب المتزايد ، وأنطروب (قصور) النظم المنعزلة • ولكن الحركة الماكروسكوبية للعمليات الحرارية لا يمكن فصلها فصلا تاما عن العالم الميكروسكوبى لحركة الجزيئات المضطربة ، فبدون هذه تصبح التيارات الحرارية بمثابة حركة دون أن يكون هناك شىء يتحرك ، وبذلك تفقد الفكرة (أى فكرة الحركة) كل معنى فيزيقى (مادى) لها • ويحدث موقف مشابه لذلك فيما يتعلق بالاختلافات الوراثية الفردية المضطربة والماكروسكوبية والخاصة بظهور الأنواع وتكوينها من جهة والنظام الذى يتمثل فى عملية الانتخاب من جهة أخرى • وقد اتبع الباحثون

فى علم الوراثة منذ زمن طويل • أسلوب « هز الوراثة » وزيادة تشتيت الانحرافات الفردية ؛ والهدف من هذا الأسلوب هو « قلب » عملية الوراثة ، وهو اصطلاح جرى عليه العرف منذ عهد طويل • وبالطبع يؤدى الاقلال من الفروق الوراثية الى زيادة تشتيت الانحرافات الفردية ، وبذلك تتحقق عملية الانتخاب •

ونلاحظ فى العملية التاريخية لنمو المعرفة أن عنصر الأخطاء العلمية المضطربة ـ أنطروب العلم ـ ربما ازداد فى النظام المنعزل • ولكننا نجد فى العلم أن عزل المشكلات وعزل طرق حلها يتلاشى بفضل تدخل المفاهيم ، والمبادىء ، والطرق التجريبية ، والعمليات الرياضية ، وكلها تضع شروطا مسبقة ومحددة للمشكلة المراد حلها • ولذلك نجد فى العلم بوجه عام أن تشتيت الملاحظات والمفاهيم ـ أنطروب المعرفة ـ لا يزداد بل يتناقص• واذا أراد أحد أن يكتب تاريخ الأخطاء العلمية وجد أن نقطة البداية لغزوها هى حشد المفاهيم والأفكار والأساليب العلمية ، والتصادم بين الأفكار الخاطئة والمعطيات التجريبية الجديدة والغاء عزل التجارب أو النظريات الخاصة • وبذلك يصبح تاريخ الاغلاط هو تاريخ تطور الحقيقة أو تاريخ « الحقيقة المنتصرة » •

وكما أن فكرة « الأنطروب » تميز الديناميكا الحرارية عن الميكانيكا كذلك فى الأبستمولوجيا يميز وجود عالم الأغلاط المضطرب تاريخ العلم عن الحقائق المنطقية العقلانية أى « الحقائق المنتصرة » •

وهنا يتعين علينا أن نذكر ايضاحا ضروريا • ذلك أن الأخطاء التى تخلق أنطروب المعرفة ، والتى تكتسب لذلك قيمة أبستمولوجية ، هى انتهاكات لحقائق غير تافهة تتطلب مواجهة الخطأ ، وهى مواجهة لا يمكن التنبؤ بنتيجتها • وهناك ضربان من المقولات يتصارعان على لقب الحقيقة ولديهما احتمال الانتصار فى هذا الصراع (أى فى التجربة التى تحول الاحتمال الى اليقين) : مقولات تبلغ فيها درجة الاحتمال صفرا وهى الأغلاط التافهة ، ومقولات موثوق بها بصورة « قبلية » أى لديها الدرجة القصوى من الاحتمال وهى الحقائق التافهة • أما الحقائق والأخطاء غير التافهة فلديها الاحتمال فى أن تصبح حقائق يقينية يقع مكانها بين الصفر والواحد الصحيح •

(٤) التصادم بين الحقيقة والخطأ

ومما تقدم يتضح أن قيمة الخطأ العلمى تكمن أولا فى تأكيد العنصر الاستفهامى فى المعرفة ، وتعقيد ، وتعميم ، وتخصيص الأسئلة التى يوجهها العلم الى الطبيعة ، وثانيا فى أن عالم الأخطاء المضطرب يحول العلم الى عملية تاريخية حقيقية ، ويربط القاعدة المنطقية للعلم النامى المتطور بالمسائل المحلية المادية • ولكن هناك جانب ثالث لقيمة الأخطاء ، لعله أهم الجوانب بالنسبة للبحث العلمى الأساسى ، والبحث عن نظريات جديدة حول المكان ، والزمان ، والحركة ، والمادة ، والحياة • وهذا الجانب الثالث هو تحويل ما كان يعد خطأ الى حقيقة علمية عامة ، ودقيقة ، ومادية ، بحيث تكون أقرب الى الحقيقة والواقع•

وليس هذا بأى حال من الأحوال اعادة تقويم أو اصلاح للأخطاء بأثر

رجعي ، بل هو تغيير معنى مقولة خاطئة وتحويلها الى مفهوم أعم كانت تناقضه المقولة المذكورة • انه هو الذى وصفه أينشتين بأنه « هروب من المعجزة » أى تحويل تناقض ظاهرى من ملاحظة فردية الى نظرية عامة • وخلال المدة التى ساد فيها رأى أرسطو عن العالم كان الناس يعتقدون خطأ الرأى القائل بأن الشمس هى مركز الكون الذى نادى به اصطرخوس الساموسى ، ولم يتم الاعتراف به الا فى القرن ١٧ ، ولكن فى الوقت نفسه تغيرت الأفكار الخاصة بالمكان والزمان والحركة فأصبح الناس يعتقدون أن حركة القصور الذاتى حالة لا تستدعى استخدام القوة ، ونشأت الأفكار الخاصة بتجانس الفضاء ، والمحافظة على قوة الدفع ، بل ظهرت صورة أوضح للعالم بمولد نظرية النسبية • وكان انكار الأثير فى الفيزيقا القديمة يعد خطأ ، وثبت أنه صحيح عندما انقلبت الافكار الخاصة بالمكان والزمان رأسا على عقب • ولعل ما هو أوضح فى الدلالة ، هو مولد فيزيقا الكم ، ومصير نظرية دقائق (جسيمات) الضوء التى اعتبرت خطأ بعد ظهور نظريات الموجات الضوئية • وقد تم التسليم بنظرية الدقائق على أساس محو التمييز بين جوانب الوجود المستمرة المبنية على الدقائق ، والشبيهة بالموجات •

وفى هذا المجال يعلق الباحثون أهمية كبيرة على وجود الفترة التى لا يعود فيها الخطأ خطأ ، ولا يعود مخالفا للحقيقة ، بل يصبح مخالفا للتقاليد ،ولكن فى الوقت نفسه لا تتوافر فيه معايير الحقيقة : أى الكمال الداخلى والتحقيق الخارجى هذه المرحله المتوسطة بين الخطأ والحقيقة تبين مرونة التعارض بينهما ، ومرونة التعاريف القطبية ، والانتقال من أحدهما الى الآخر • وأهم من ذلك كله أنها تبين الارتباط بين مثل هذا الانتقال وبين تغير منطق الوجود وصورة العالم كله • ونمة ضروب من التصادم بين الخطأ والحقيقة تصبح بطريقتها الخاصة نوعا من « التصادم الحاسم » شبيها « بالتجربة الحاسمة » ، كما تبين حتمية الانتقال من أحد مفاهيم الخطأ والحقيقة الى مفاهيم أخرى ، ونسبية هذين القطبين وعدم انفصال أحدهما عن الآخر • وهذه هى طبيعة تناقضات زينون واسمنديس ، وتناقضات كانط ، أو تناقض مجموعات رسل •

ولنذكر الآن بعض التعليقات على العلاقة بين التناقضات الظاهرية المذكورة، والتناقض بين الخطأ والحقيقة • ففى كل هذه المتناقضات الظاهرية يصدر الحكم بالصواب والخطأ بصيغة شرطية : « لنفرض أن هذا القول صحيح ، وأن ذلك القول خطأ »• وفى تناقض القياس — وهو تناقض زينون الاولى — يتناول البحث قولين : أحدهما يقول بامتداد العناصر التى تتألف منها كمية ممتدة ، والآخر يقول بعدم امتدادها فاذا افترضنا أن أحد القولين صحيح والآخر خطأ ، وصلنا الى استحالة تأليف كمية نهائية من عناصر الكمية الممتدة • ذلك أن العناصر التى لا امتداد لها تضاف الى مجموعة من الأصفار ، فى حين أن العناصر ذات الامتداد تضاف الى ما لا نهاية له ، لأنه لا نهاية لعددها • وكل التاريخ التالى لهذا وغيره من متناقضات زينون الظاهرية ، وكل تطور لمتناقضات اللا نهاية ، كان ولا يزال حوارا بين الحقيقة والخطأ ، حتى لقد أطلق عليه اسم « المحاورة » • ويظهر مثل هذا الحوار بشكل أوضح فى التناقض الظاهرى الذى قال به ابمنيديس : رجل من أهل كريت يصيح قائلا : « كل الكريتيين كذابون ، فاذا كان هذا القول صادقا فانه ينفى محتواه ويكون كاذبا ولكن اذا كان كاذبا فأنه يؤيد محتواه ، ويصبح صادقا •

وهناك خطأ تركيبي وهو يتعلق بنظام يدخل في نفسه كواحد من عناصره المكونة له ٠ ويظهر هذا في التناقض الظاهرى المنسوب الى رسل ، وخلاصته أن مجموعة جميع المجاميع التى ليست عضوا فى ذاتها ذات وضع غريب لأنه ان كانت عضوا فى ذاتها فانها لا تضاف الى ذاتها ٠ وهذا النوع من تحويل الحقيقة الى خطأ والخطأ الى حقيقة يوضح الطبيعة النسبية للقسمة بينهما ، وهو فى الواقع سؤال وحافز الى اجراء تغيير جذرى فى محتوى العلم ومنطقه ٠

(٥) اطراد الكون والمعرفة

ان الانتقال من الحكم على الشيء بأنه « حقيقـي » الى الحكم بأنه « خطأ » قابل للعكس ، وقد يسبق أو يعقب التحول العكسى ، ومع ذلك فان التقدم العلمى على وجه العموم غير قابل للعكس ، أى أنه مطرد ، ففى التعاقب التاريخى للنظريات العلمية نوجد عملية أساسية لا مرد لها للمقاربة بين صورة العالم والحقيقة الموضوعية ٠ فما هو اذن دور الأحكام الخاطئة ؟ هل تقترن أية عملية من عمليات التغلغل فى حقيقة الظواهر بأية أحكام خاطئة عن صفتها وأسبابها ؟ ٠

ان هذا يتصل بما أسماه ريشنباخ « اطراد الزمن » ، أى التمييز بين « قبل » و « بعد » التى تسجل على أنها « الآن » وأى لحظة من لحظات الزمن ٠ والمشـــكلة تكمن فى عدم تماثل المعرفة لا بمعنى اختلافها فى كل الأعصار والأحقاب فحسـب بل أيضا فى كل خطوة من خطواتها ٠ ولذلك نحن نبحث لا فى الأحكام العـامة التى تتقرر فى كل عصر فحسب ، بل أيضا فى الأحداث المحلية فى تاريخ العلم ، كما نبحث فى التقدم المطرد الذى يتحقق فى كل حادثة ، وفى كل تجربة جديدة وكل فكرة جديدة مهما تكن خاطئة ٠ ولا حاجة بنا الى تكرار القول بأننـــا نتكلم هنا عن الحقائق غير التافهة والأخطاء غير التافهة ، وهى وحدها التى يحق أن توصف بأنها أحداث فى تاريخ العلم ٠

وهنا يجب أن نقوم برحلة قصيرة من عالم المعرفة المطردة الى عالم الكون المطرد ، اذ تبين لنا هذه الرحلة ان العنصر المطرد فى المعرفة يقترب دائمـــا مـن التطور الكونى الموضوعى الذى يصلح أساسا لاختلاف درجات المعرفة على مر الزمن وكلما ازدادت اجابة العلم عن السؤال المتعلق باطراد الزمن ، وكلما بحث العـلم بدقة فى مشكلات الكون المعقدة ، ازداد التقدم الحتمى لتاريخ العلم ، وازداد التطور الحتمى للنظريات الخاصة بالعالم ٠

وفكرة اطراد الزمن ــ بدورها ــ لا ترتكز على الديناميكا الحرارية ، وعـلم الكون ، ونظرية النسبية ، وميكانيكا الكم ، فحسب ، بل ترتكز أيضا على مفهــوم الزمن التاريخى الثقافى المطرد ، وعلى اطراد التطور العلمى والثقـــافى والتغيير الاجتماعى ٠ على أن مفهوم مرور الزمن المطرد يؤثر فى الانسان حتى ولو لم يعرف شيئا عن الديناميكا الحرارية ، فهو ينشأ كتعميم متكامل لكل ملاحظاته ،وانطباعاته عن الطبيعة والمجتمع والثقافة ، كما ينشأ أيضا كتعميم لملاحظة ذاته وتســجيله لحياته العاطفية ، وفكره ، ومعرفته ٠

واذا قصر الانسان مفهوم الحقيقة ، ومفهوم الخطأ على محتواها غير التافه ،

ففهم الحقيقة على أنها كل ما يمكن التوصل اليه بالتجـــارب المحسنة ، والطرق المنطقية ، والرياضية المحسنة ، وفهم الخطأ على أنه كل ما يمكن تفنيده بهـــذه الوسائل نفسها ، فحينئذ تقترن كل خطوة يخطوها العلم ـ بصرف النظـــر عن تقويمه ـ بزيادة الامكانيات الفكرية والتجريبية ، ونرمز الى ذلك « بالاحداثى س» الذى يزداد بصرف النظر عن اتجاه الخطوة التى يخطوها « المسنوى س ص » وهو مستوى النتائج والملاحظات الايجابية ٠ و « الاحداث س » (ينبغى حصر هـــذه الكلمة بين علامة التنصيص لأننا فى الواقع نتكلم عن تأثير البحث العلمى الحقيقى الذى لا يقبل القياس من حيث المبدأ) يقيس تغيير هدف العلم ومناهجه وموضوعه ويمكن تغيير هدف العلم بطرق مختلفة بعضها يعرض للخطـــر الموارد المعدنيـة والحياة النباتية والحيوانيـة والهـــواء أو الماء النقى ٠ ولكن العمليـة المطردة شىء يختلف عن ذلك لأنها عبارة عن خلق نظام من القوى الانتاجية الطبيعية يتفق مع مقتضيات العقل ، وهو ما أسماه ف ٠ ١ ٠ فرنادسكى ونيلهارد دى شاردان « المحيط العقلى للأرض » ٠ أما تغيير مناهج العلم فيعنى تغيير وسائل التجريب ، وتغيـير الجهاز المنطقى والرياضى الذى يشتمل مثلا على علم فلك السماء ، والذرات المتميزة، والسبرنيطيقا ، وترويض العلم (استخدام الأساليب الرياضية فيه) ٠ أما تغيـــير موضوع العلم فيعنى البحث العلمى ، ومناهج العلم العقلانية ، وارتقاء مســـتوى المعرفة والموهبة ، وما سماه اســـبينوزا « حب العقل » ، وهى كلمة يصـــعب تفسيرها وتعريفها ، ولكنها شرط أساسى لا شك فيه للعمل الخلاق ٠

وأحب أن أبرز هذا الشرط أو العنصر وهو « المحور س » الذى يرمز الى الارتقاء الأدبى فى المجتمع ٠

فما هو اذن دور الأخطاء العلمية وتصحيحها فى تلك الحركة الصاعدة على « محور س » والزيادة المطردة فى قيمة العلم وأثره فى الحضارة ؟ الواقع أن كل النظريات المتاحة والموثوق بها عن الكون لا يمكن أن تصلح بصورة مباشـــرة أساسا للارتقاء الفكرى والأدبى ، أو على كل حال لا تصلح أساسا فى الوقت الحاضر أما فى الماضى فان فكرة الحقيقة الكاملة والنهائية كان لها هذا التأثير ، ألم يكن الكمال الوهمى لميكانيكا نيوتن هو الذى ألهم الشاعر الانجليزى « بوب » هـــذه الأبيات الشعرية :

« لقد كانت الطبيعة وقوانين الطبيعة راقدة فى ظلام الليلة الليلاء » ٠

« فقال الله : « فليكن نيوتن ! » ، فعم النور سائر الأرجاء »

ولكن الحافز الأساسى نحو الرقى الفكرى والوجدانى ، وأســـاس « محبـــة العقل » فى الوقت الحاضر ، هو ما ينطوى عليه المحتوى الايجابى للعلم من رغبة فى البحث والسؤال والنقاش ، تحفز الى الكشف عن الاخطاء والعمل على تصحيحها ، وتغيير النظرة الى العالم ٠

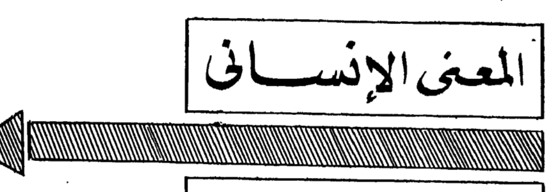
وايضاح ذلك أن العلم وقيمة الانسانية تشبه الى حد ما المجالات الكهربية والمغنطيسية فى الديناميكا الكهربية عند ماكسويل ٠ فالمجال المغنطيسى يجب أن يتغير لكى يؤدى الى ظهور المجال الكهربى ، ولكن هناك فرق جوهـــرى فى هـــذا المجال ، وهو أن المجال المغنطيسى يولد مجالا كهربيا عندما يعود الى حالته الأولى ٠

وهذا هو مبدأ المولد الكهربى المغنطيسى • أما محبة العقل فلا تتولد الا بالتغيير المطّرد فى الأفكار العلميـــــة • ذلك أن التغييرات غير المطردة القابلة للانعكاس والانتكاس أدعى الى توليد انطباعات تشاؤمية أو لا أدرية أو التفكير فى « تاريخ الأخطاء » •

والحقيقة أن « تاريخ » الاخطاء و « تاريخ » الحقيقة لا ينفصلان ، فتطـور الحقيقة ليس رد فعل سلبيا لمعطيات التجربة الجديدة ، ثم ان محتوى العـــلم نفسه ينطوى على أسئلة لم تلق قط جوابا مؤكدا ، كما ينطوى على متناقضـــات وفروض غامضة ، وكل ما يمكن أن يتبين خطأه ، أو يمكن أن يبقى مع اضفـــاء معنى جديد عليه ، أو يمكن أن يخضع للتجربة أو التعديل •

والواقع أن التغييرات المتوالية فى منطق العلم ومناهجه وتكوينه هى التى تحدث الثورة العلمية • ومثل هذه الثورات هى التى تخلق التاريخ المطرد للعلم ونتائج هذه الثورات مطردة • وقد يؤدى المزيد من التغيير الثورى فى العلم الى تحديد مجال تطبيق هذه النتائج ، ولكنه لا يستطيع الغاءها • وأهم من ذلك كله أن الثورات العلمية تؤدى الى التقدم الفكرى والوجدانى المطرد • ولا ريب أن تغيير منطق العلم ومناهجه وتكوينه مظهر جوهرى من مظاهر الثورة العلمية • ونحن نأمل فى المستقبل ــ وعسى أن يكون ذلك قريبا ــ أن تشمل نظرية الثورة العلمية فيما تشمله من معايير التغيير الثورى فى العلم لا الفروق التى تميز بين الافكار الاساسية، ولا تعديل « نماذج » توماس كوهن فحسب ، بل نأمل أن تشمل أيضا ثبات هـذا التعديل واطراده ، وبالتالى المحتوى الايجابى والمطرد لكل « نموذج » منها • والأساس الذى يقوم عليه هذا الأمل هو ما ذكره لينين من أن المعرفة الانسانية الحقيقية أشبه بشجرة قد تنمو عليها أغصان عقيمة ، ولكنها مع ذلك تظل هى شجرة المعرفة المطلقة الموضوعية • وهذه الميزة من مزايا المعرفة هى التى تجعل تاريخها مطردا ، غير قابل للانعكاس أو الانتكاس •

●●●



●● المقال فى كلمات

يعزو الكاتب فى مستهل هذا المقال الى افلاطون ذلك الفيلسوف الاغريقى الشهير فضل الأولوية فى تحديد هدف الفلسفة الغربية تحديدا واضحا على الرغم من أن هناك كثيرا من الفلاسفة الذين سبقوه : فلاسفة المدرسة الأيونية ومنهم طاليس وأناجزا جورس ، وفيثاغورس ، والسوفسطائيون ، وسقراط أستاذ أفلاطون • وكان أفلاطون أول طالب لسقراط أسس مدرسة فلسفية تدعى الاكاديمية • لقد كان افلاطون فيلسوفا وكاتبا • وكان طابعه الشعرى الاغريقى يعبر عن نفسه بطريقة فلسفية • وقد حدث بعد ذلك أن انشق الرواقيون عن الاكاديمية ، وأسسوا مدرسة فلسفية مستقلة • وقد اشتقوا أسمهم من الرواق الذى كان يحاضرهم فيه زينو • وكان افلاطون يعتقد ان المجالات الاساسية لنشاط الكائن البشرى تتمثل فى المجالات العلمية ، والأدبية ، والرياضية، والفنية ، والسياسية ، والدينية • وأن هدف النشاط الفلسفى هو الوصول الى تفسير وتبرير تأمين لهذا النشاط الانسانى ، والاهتداء الى عناصر العقيدية والتخلص منها ، والاهتداء الى عناصر الجهل وتفاديها • وكان افلاطون يعتقد أنه لتحقيق هذا الهدف لابد للذات أن تفهم العالم وتفهم نفسها • وكان افلاطون يعتقد ان الوعى الانسانى يتسم بطموح استعلائى وأن الوعى الانسانى يقاس بطموحه • وعلى الرغم من أن الفيلسوف كانط كان متفقا مع كانط بخصوص هذا ، كان يعتقد ان اسوأ

الكاتب : جوزيف لالومبيا

دكتوراه الفلسفة من جامعة كورنيل عام ١٩٥١ . أستاذ الفلسفة وتاريخ العلم فى جامعة هوفسترا . نيويورك . من مؤلفاته « الطرق التى يهتدى بها العقل » ١٩٦٦ . ومن العلم الى الميتافيزيقا والفلسفة بالاشتراك مع مونون . ويقوم حاليا باعداد سلسلة من المقالات عن تاريخ العلم .

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربيه والتعليم . ومدير مشروع دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

غرور يمكن أن يتسم به العقل البشرى هو الغرور الذى يؤدى الى اعتقاده أنه نجح فى تفسير أو سينجح ، أو يستطيع أن ينجح فى استجلاء جميع ما يحيط به استجلاء تاما . وكان موقف كانط من النشاط الفلسفى الميتافيزيقى هو أنه نشاط يسىء فهم دوره فى النقد بتصوره أن له القدرة على كشف ما يجب ان تكون عليه الاشياء بالنسبة للوعى الانسانى ، بل على كشف ما يحتويه العالم من هذه الأشياء . ومن الواضح ان نظرة كافية لتاريخ الفلسفة من شأنها ان تنيرنا فيما بجبل النشاط الفلسفى الى أن يبدو محيرا ومبلبلا للافكار ، وذلك لان النشاط الفلسفى نشاط يصر على مواجهة المشكلات والمعضلات والصعاب ، ومن السهل تلمس هذا بتتبع تاريخ الفلسفة والفلاسفة .

على الرغم من أن افلاطون لم يكن أول فيلسوف غربى ، الا أنه كان أول من حدد بوضوح الهدف الذى اتسمت به الفلسفة الغربية منذ مبادئها الأولى . ان المجالات الاساسية لنشاط الكائن البشرى تتمثل فى المجالات العلمية ، والأدبية ، والرياضية ، والفنية ، والسياسية ، والدينية . أما هدف النشاط الفلسفى فهو الوصول الى امكان تفسير وتبرير تامين لهذا النشاط الانسانى بالعثور على عناصر العقيدية والتخلص منها ، وكذلك الاهتداء الى عناصر الجهل الذى ليس هناك دليل عليه وتفاديها ، وكذلك التخلص من مجرد الفروض التى لا برهان عليها فى

الانشطة السالفة الذكر • ان المثل الذى كانت ترنو اليه الفلسفة يقوم على التفهم للمحتوى ذاته عن طريق تفهم الافتراض المتتالى واحتواء كل ما يمكن تصوره من نقد ذاتى • ومن أمثـــلة ذلك انتقادات بارمينيور، وزينو للفيزياء الأيونية والفيثاغورسية ، ونقد سقراط للجوانب المتعددة للحياة الأثينية •

وكان افلاطون يعتقد انه لتحقيق الهدف المشار اليـــه كان من الضرورى للذات أن نفهم العالم (أو كل شيء خلاف الذات نفسها) وتفهم ذاتها • كان موقنا بان الوعى الانسانى يتسم بطموح علوى ، وأن مقدار مدى الوعى الانسانى يتساوى مع طموحه الذى يرنو اليه •

ومن جهة أخرى فان كانط على الرغم من موافقته على أن التفكير الانسانى يميل الى الاستعلاء ، كان يعتقد بخصوص هذا الشأن ، أن أهم واشرس غرور يتصف به العقل البشرى أن يعتقد فى أنه نجح أو سينجح أو يستطيع أن ينجح فى تفسير هذه الجوانب تفسيرا تاما • ان هذه العقائد اليقينية (ومنها هذا الميل الى الاستعلاء) ، والهياكل المميزة مقدما لجميع ما يمكن أن تحتويه المعرفة الانسانية هى الاشياء التى نسعى لاستجلائها عن طريق الفلسفة • والنتائج التى نحصل عليها نتائج تؤول نفسها بنفسها ، وكما يوضح التاريخ الفلسفى فمن المحتمل أن نصادف عروضا ، ومشكلات ، وتناقضات ، والغازا ، وعلى ذلك ، فان الاهمية التاريخية لكانط تتمثل فى أنه على الرغم من أن النشاط الفلسفى قد عمل على استجلاء المدى من النسان الذاتى للكائن البشرى فى مجالات العلم ، والآداب ، والفن ، والدين ، والسياسية، الا ان تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية كان تاريخ اخطاء ناجمة عن نسيان الذات أو عـدم الوعى الذاتى المترسب والذى يتأثر به النشاط الفلسفى نفسه • ولم يكن هذا هو الذى جعل النشاط الميتافيزيقى نشاطا خاطئا تمام فى عينى كانط ، كما كان فى اعين القائلين بالفلسفة اليقينية المنطقية ، حيث ان ذلك كان جزءا جوهريا مما قصده كانط من أن الفلسفة الميتافيزيقية هى نشاط فلسفى يسىء فهم دوره فى النقد بتصوره أن له القدرة على كشف ما يجب أن تكون عليه الأشياء بالنسبة للوعى الانسانى ، بل على كشف ما يحتويه العالم من هذه الأشياء • ولم يكـــن من رأى كانط أن الميتافيزيقيين كانوا على خطأ بالنسبة لذلك فحسب ، بل لان لديهم كذلك أشياء غير ذات معنى يقولونها ، ولكن ليس فى مقدور المعرفة الانسانية الالمام بها ، والقول بأنها صواب أم خطأ • ومع ذلك ، فما يستحق التنويه به ، أن أفلاطون بوضعه امكانية النجاح النهائى للفلسفة الميتافيزيقية فوق متناول التاريخ ، تنبأ بأن فشل الميتافيزيقا فى التاريخ قد يستخدم بهذه الكيفية لتعليل عدم جدوى الميتافيزيقا •

ولكن على الرغم من قوة ادراك كانط لطبيعة النشاط الفلسفى وما احرزه فى ذلك من نجاح ، مما كان تقدما فى فهم هذا النشـــاط ، الا أن الأثنينية التى ترك مجالا لها بتقسيمه الاشياء الى ظاهرية ولا ظاهرية تبين أن قوة هذا الادراك لم تصل الى تمامها ، حيث أن الميل الاستعلائى الذى كان شديد الاهتمام بتحذير الفلاسفة ضده يؤدى الى قيام الفيلسوف المتأثر ببعض رواسب المذهب اليقينى الى هذا التقسيم نفسه • فأدراك النفس لنوعية من الاشياء ، وحدهما مفروض عدم القدرة على معرفته ، انما هو تناقض ظاهر • ان المثل الذى يرنو اليه النشاط الفلسفى يتطلب تنصيدا للاناث ، أو الأنفس ، تنصيدا بلا نهاية ، ينجم عنه أن يكون الفهم الناجح التام فهما يدرك ، مهما حدث من تقدم ، أن بعض المشكلات الفلسفية تعاود الظهور دائما • وعلى النقيض من ذلك فان نشاط الفلسفة الميتافيزيقية الذى يتسم بنسيان الذات بدرجة أنه يحلم أنه قد يرى الله ، والله نفسه تتمثل عظمته فيما خلق مما يشيد به رجال اللاهوت ، هذه الفلسفة تستمد مسحتها العلمية ، والأدبية ، والجمالية مما تراه ، ان افلاطون يحجب سقراط بدرجة أننا فى حاجة الى بذل جهد كبير لندرك أن التناقض بينهما هو نفس التناقض الذى قصد كانط أن يبينه بين الفلسفة كنقد والفلسفة كميتافيزيقا • ان المفهوم السقراطى للنشاط الفلسفى هو أنه أمر يحمل المضايقة فى ثناياه دائما ، بينما مفهوم افلاطون له هو أنه نشاط يؤدى فى النهاية الى الطمأنينة • وهكذا فان كانط كان يعتبر البداية لجعل الفلاسفة يعتقدون أن الميتافيزيقا نوع من الانتكاسية والاجهاض للنشاط الفلسفى ، ولكن كان الذى قام بالتعبير الصحيح عن العلاقة بين الفلسفة والميتافيزيقا هو وينجشتين : النشاط الفلسفى ما هو الا الم وعلاج ، ويتوقف ذلك على نظرة الانسان له •

ولقد أبديت هذه الملاحظات ليمكن تناول اطار الموضوع الذى يقوم هذا المقال بالحديث عن موضوعه • ومن الواضح أن نظرة كافية لتاريخ الفلسفة من شأنهـا أن تنيرنا فيما يختص بميل النشاط الفلسفى الى أن يبدو محيرا ، غير سوى ، مبلبلا للافكار ، وحتى معرضا لمعظم الناس ، وعلاوة على ذلك ، فانه يبدو من الأهمية بمكان، أن بعض الفلاسفة ابتداء بكانط وبالأخص منذ وينجنشتين ، رأوا أنفسهم كمعالجين لشطحات غيرهم من الفلاسفة ، بينما اخذ يزداد عدد الفلاسفة الذين أخذوا يميلون أن يعتبروا انفسهم كمعالجين لكل الكائنات البشرية من الشطحات التى يقعون فريسة لها فى تفكيرهم ، ولا يستثنون أنفسهم من ذلك • والآن • ما معنى هذا كظاهرة انسانية ؟ والرد الذى أود ان أقدمه على هذا التساؤل هو أن هذا أمر فطرى فى طبيعة فى الوعى الذاتى المعيارى ، ولذلك فمما يميز النشاط الفلسفى أن تنجم عنه اعمال أو نتاجات تتسم بمظاهر الألم والمتاعب التى ذكرت • ان النشاط الفلسفى نشاط يصر على مواجهة الصعاب لانه يسعى وراء هذه الصعاب • والسؤال المهم الذى

يدور هذا المقال حوله هو لماذا يبحث عن المشقة ، وهل هى فطرية فى الوعى الذاتى المعيارى ، وهل الأمر ليس مجرد بحث عن المتاعب فحسب أم يتعداه الى ايجاد هذه المتاعب نفسها ٠

وهناك أمثلة صارخة تجعل هذا النمط واضحا ٠ فمثلا ، فانه يبدو أنه من الصعب أن ننكر أنه فى حالة وجود سؤال عن ذكر نتيجة لنشاط فلسفى نمطى ، وذلك لان نتائج النشاط الفلسفى النمطى تكون شديدة الوضوح ، فان القليــــل هم الذين لا يترددون فى ذكر نظرية معرفة الذات ، أو الذاتية المطلقة ٠ ولكن ما هو الشيء المتطرف فى الذاتية المطلقة ؟ يبدو أن الاجابة على هذا هى أن الذاتية المطلقة انما هى الوعى الذاتى فى أقصى درجاته ٠ ان الذاتية المطلقة ، مثلها مثل ميداس الذى كان يحول أى شيء يلمسه الى ذهب ، تجد الذات فى كل شيء ، وتقوض تماما الصفات الظاهرية للاتجاه العادى للانسان ٠ وعلاوة على ذلك ليس بمستغرب بالنسبة لنا أن النشاط الفلسفى ، وليس العلم ، أو الدين ، أو الفن ، أو السياسة ، هو الذى ينجم عنه مثل هذه النتيجة ، وذلك لان تاريخ الفلسفة يجعل من السهل ادراك الســــبب لهذا ٠ ويتلخص السبب فى أن كل الكائنات البشرية : حتى لو لم يوافقوا على الذاتية المطلقة وخاصة الفلاسفة ، يشتركون لدرجة ما فى الاعتقاد بمبدأ معرفة الذات الذى تتولد منه الذاتية المطلقة ، ولذلك فهم من هذه الناحية لا يختلفون عن الذاتيين المطلقين ٠ ومن السهل أن نرى أن خيط أريادن الذى يجرى خلال كل الاعمال الفلسفية،سواء كانت مثالية أو غير ذلك ، هو ان الوعى الذاتى يحتل فى حياة معظم الناس مكانا وقيمة ، تلك القيمة التى يتسم بها الوعى المتباين ٠

وهناك مثل مماثل هو الحجج الشهيرة التى دلل بها آنسيلم على وجود الله ٠ فكما تصور بارمينديز أنه قد اهتدى الى كشف عن العالم حينما اكتشف بالفعل عناصر النسيان الذاتى المنطقى التى تؤثر فى النظريات الطبيعية فقد عرف ما قام آنسليم بانجازه فعلا ، وليس ما يعتقد أنه قد أداه بنفسه ٠ ومن المهم فى هذا الشأن أن نلاحظ عظم تضليل الميل الاستعلائى الذى حذر كانط الناس منه ٠ ان حجج آنسيلم توضح لنا شيئا ما غير برهانه على وجود الله هى أن الوعى اللاشعورى هو الذى يجعل الملحد يشعر بعدم قدرته على القول بأن الله موجود ٠ والطريقة المتبعة فى جعل الملحد يشعر أنه شخص لا يدرك الحقيقة طريقة سقراطية وبارمينديه هدفها وضع الملحد فى موقع منطقى ولغوى وثقافى يريه أن نكرانه لله أمر يدل على عدم ادراكه ٠ وليس الأمر أمر اتاحة استنارة عن وجود الله بقدر ما هو تمكين الشخص أو عدم تمكينه من خاصيات تدعيم ما يصل اليه من نتائج ، وهذه الحجج تضطر الانسان الى مواجهة مع نفسه ، غرضها التحقق من فحص مثل هذا النوع من الأسئلة ومن الالفاظ التى

يستخدمها عند تناول مثل هذا الموضوع • وهذا مما يؤدى بنا وهو أن الطابع الجدلى لحجج آنسيلم بعد مضى قرون كثيرة عليها ، لم ينقص من قيمتها كدليل على وجود الله على الرغم من عدم كفياتها • ان عقلنا يتجه عند تدبر هذه الحجج الى الله ، ويتسم تفكيرنا باتجاه استعلائى حينما نتساءل هل العالم مكون من ذرات أم لا ، كما أنه مطلوب من العقل أن يسأل نفسه عما يفعل وهو يفكر فى الله •

ولكن الحجج التى ساقها آنسيلم توضـــح لنا زيادة على ذلك ما اذا كانت الميتافيزيقا نوعا من انتكاسية النشاط الفلسفى • فالمؤمن يخرج من اطلاعه على حجج آنسليم بأنه افضل رأيا وأحسن تفكيرا من الملحد فيما يختص بالايمان بالله • وان هذا شىء محير ، وذلك لان الملحد يرغب فى ان يقول : ان الدعائم التى استند عليهـا فى عدم الايمان قد عرضت عليه عارية مما تسبب عنه انعدام الضمير الحسن الذى كان سيؤدى به الى الايمان بالله ، ذلك الضمير الذى جعل من المؤمن انسانا قادرا عـلى الايمان بوجود الله • انه يعترف بوجود الله كضرورة لازمة ، ويفكر فيه •

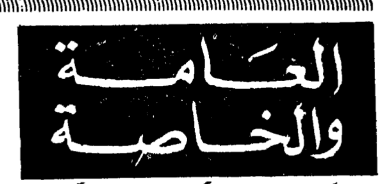
وانه ليس من قبيل المصادفة ورود ذكر المحللين النفسيين ، وذلك لأن اغراء ايجاد مناسبات للتحليل النفسى من الصعب مقاومته ، ان الفلسفة عبارة عن نقد ، ولكنها نقد تحركه رغبة لا تبغى جزاء أو مقابلا لها ، شهوة لا يمكننا أن نتخلى عنها ، ولكن لا يمكن أن ننكر أننا لا نمتلكها • ان هذه الشهوة الفلسفية تعمل (اى أنها تقوم بالحكم ، وبالاعتقاد ، وبالعمل ، وبالاختيار ، وما الى ذلك) بضمير لا يمكن التهجم عليه ، اذ أنه يعرف أن الخداع لا يجد سبيلا اليه • وهناك شهوة بديلة تستدعى النظر • تلك هى سيكولوجية الوعى الحيوانى فى الحيوانات التى تقع فى مرتبة دون الانسان • ان كيريل كونولى يضرب على وتر حساس حينما يكتب قائلا انه يعتبر « الحالة الطبيعية للأشياء المخلوقة ، حالة انجـــذاب تام » • وأن الاختيار لهذا الانجذاب يشير الى أن الوعى الذاتى شىء ضار كما حدث مع آدم عندما هبط من جنة عدن • وهناك شواهد كثيرة على وجود مثل هذا الشعور ليس بأقلها الارتباط بـين الغريزة ، وبين الايمان أو اليقينية ، وبين العمل الحاسم • وعلى الرغم من ذلك ، فان هذا المثل أن كان يتناسب مع سيكولوجية الحيوانات التى هى فى مرتبة أدنى من مرتبة الانسان ، فمن الواضح أنه لا يتناسب مع سيكولوجية الكائن البشرى • ان كونولى لا يتحدث بالضبط عن البراءة ، ولكنه يتحدث عن جاذبية البراءة ، ويتضمن هذا حالة طبيعية لا تتلاءم فى تفسيرها مع ما يمكن للتحليل النفسى أن يقوم به • ان الحيوان الذى هو أدنى مرتبة من الانسان قد يعرف البراءة ، ولكنه لا يهنىء نفسه على حيازتها أو يأسف على عدم ذلك : حتى لو كان بين ذلك متطلباته وقدراته ، وتقديره لنفسه ، على قدر ما يمكن أن نرى • وعلاوة على ذلك ، فانه بسبب هـذا

الاختلاف السيكولوجي ، فان الضمير الحى عند الكائن البشرى ، على خلاف الضمير عند غيره من الحيوانات الأخرى ، عبارة عن وعى يساعده على عدم انشغال باله بالموافقة لاجل أى عمل من أى نوع ، أن يحتفظ بأى شىء كسر • ولكى يعمل ، ويعيش، ويبدع ، فلابد أن يدعى الضمير الحى فى الكائن البشرى أنه لا يعرف أية ايماءة بالفشل والموت ، ولا يمكنه ان كان ذلك ممكنا ان يكون نهبا للقلق بسبب تأثر قدرته على العمل عملا مجديا نتيجة لذلك • فمثلا ، يجب على ديمقريطس الذى كان شغله الشاغل تفسير الظواهر الطبيعية ، ان يهتم ببارمينيدز اذ أن بارمينيدز قد دفع ببعض عناصر التسلسل المنطقى البسيط الى علم الفيزياء السابق ، ولكن ديمقريطس لا يجب ان يغالى فى اهتمامه ، والا توقف العلم ، وعلى ذلك وليصل الى نقطة التقاء مؤقتة ، ينادى بالنظرية الذرية • ومن جهة أخرى ، من الممكن ان ديمقريطس ، يتحايل على ايجاد تبرير يمكنه من استئناف نشاطه العلمى • وهذا سر جديد عليه أن يحاول الاحتفاظ به يماثل ما اضطر أن يعترف به • ومن السهل ذكر امثلة مشابهة ، على سبيل المثال الطريق من جاليليو ونيوتن الى بيركلى ، ومن بيركلى الى ماخ وأنشتين •

وعلى ذلك فان أهمية الفلسفة يبدو أنها تتمثل فى نشاط انسانى مختلف للوصول الى مغزى يرضى النفس ، يرضى الكائن البشرى به نفسه بالاهتداء داخل نفسه الى أحوال أو أفتراضات تبرره أو بخلق هذه الظروف ، وذلك دون الحاجة أن تبرر هذه الظروف نفسها بنفسها • والامثلة الممتازة على ذلك نجدها فى تأملات ديكارت ، وعند كانط فى نقده للعقل المحض • ان ما يميز الوعى فى الانسان عن وعى الحيوانات الأدنى منه ، هو أن الوعى عند الانسان يسير فى اتجاه يدفعه الى الحكم على ما يفعله الوعى ذاته ، مثله فى ذلك مثل النفس ، عند هيجل تتسلط عليها حركتها حتى تجد نفسها اسيرة لعبودية ، أو مثل الأنا عند فرويد التى لابد لها من أن تتصالح مع الأنا العلوية حتى تتمتع بالطمأنينة وراحة البال • وهذا هو السبب الذى من أجله قد يغبط الانسان الحيوانات الأدنى منه ، وهذا هو السبب الذى جعل من الفلسفة ، ومن وجهة نظر الوعى المتباين الذى هو ضرورة من ضرورات العمق ، أمرا قد يتصف بالتعب والمضايقة ، وحتى أمرا ممرضا • وينحصر الأمر فى هل ، كما أدرك كل من سقراط وباسكال • يمكن أن تكون سيكلوجية الحيوانات التى هى أدنى من الانسان ، افضل من وجهة النظر البشرية •

ويمكننا أن نفهم من هذه الملاحظات لماذا فشلت اليقينية المنطقية ، بسبب انشغالها الضيق بالعلم ، فى فهم ما بين الفلسفة والأدب من علاقة ، والتشابه بين قيمة كل من الفلسفة والأدب • وخاصة الشعر ، ولكن الفلسفة لا تشابه كل ما فى الأدب الا اذا عرف الأدب ، كما عرفه بروتوفسكى بأنه فن يجعلنا ندرك عن طريقه ونتذوق مرارة

المآزق الفطرية التى يقع فيها البشر ، ولا يساعدنا هذا التعريف كثيرا ، لأنه يضطرنا الى القول بأن الفلسفة شبيهة بنوع واحد من الفلسفة ، بيد أن الامر على النقيض من ذلك تماما • ان النوع من الأدب الذى يتحدث عنه برونوفسكى هو الذى يماثل الفلسفة • ومن السهل ان نرى ذلك النظر فى مؤلفات فلاسفة كأفلاطون ، أو نيتشة، أو سانتايانا ، أو بسكال • ومن المتفق عليه أنه من الممكن اعتبار هذه المؤلفات أدبا ، حيث أن مؤلفيها ، كانوا من الواضح فنانين كما كانوا فلاسفة كذلك • ولكن ليس من سبيل المصادفة أن تصنف مؤلفاتهم مع مؤلفات كمتناقضات زينـو . والمعنى والضرورة لكارناب ، والابحاث الفلسفية لوتجنشتين ، التى يميـل معظم الناس الى اعتبارها فنا أدبيا • ان الصفة التى يشترك فيها كل أدب فلسفى هو بالضبط ما يدعى برونوفسكى بأنه زبدة الأدب ، أى الصفة الملمحة ذاتيا ، والميل الى توجيه انتباهنا الى الالغاز والمتناقضات ولذلك ، فحينما نتحرى الدقة ، فاننا نقول بأن قدرا كبيرا من الذى ندعوه حقا بالأدب لا يتسم بالسمة التى يقول بها برونوفسكى • ومثلا يتلفظ آهاب بألفاظ تجعلنا ندرك أن هناك مأرقا انسانيا ، لا لأن ملفيل كان متمكنا من الفن الأدبى ، ولكن لأن الفن الأدبى فى ملفيل كان ينتمى الى عقل يختلف عن عقل فلسـفى وكما يقول برونوفسكى ، ان الأمر هو أمر براعة ، أو الأنواع المختلفة من النشـاط البشرى الذى يمكن أن يؤديه الناس أداء نمطيـا أو جوهريا • ولكن العمل سـواء كان فنا أو أدبا أو أى شىء آخر قد لا يكون ذلك العمل الذى يجعلنا ندرك الطرق المختلفة التى يتورط فيها الانسان فى المعضلات ، والطرق المختلفة التى قد يكون بهـا الأشياء جميعها مغزى ، بيد أن جميع المؤلفات الفلسفية ، سواء كانت فنا أدبيـا أو غير ذلك ، تؤدى الى هذا بدرجة ما • وختاما ، فحينما يكون الأدب ذا طابع فلسفى، كما يتبين ذلك فى قصص توماس هاردى أو فى قصائد وردسويرث ، فانها غالبـا لا تشبه النقد ، بل تشبه الميتافيزيقا ، أى أنها تعبر عن بعض عقائد أساسـية عن عالم متقدم كأنها كشوف جديدة • وبمعنى آخر ، فان ذلك يكون من الأمور التى تنطوى عليها الفلسفة اليقينية ونوعا من علم كاذب على مستوى العقائد الميتافيزيقية التى كثيرا ما يفشل العلماء فى تمييزها عن النتائج العلمية التى يصلون اليها ••انه نشاط فلسفى ، مثل النظريات الميتافيزيقية التى يتبناها الفلاسفة ، نشاط يسىء فهم نفسه فى أنه قد اهتدى الى وعى متباين حينما يكون كل ما فعله هو الاهتداء الى وعى ذاتى • ولكن سوء الفهم هذا ليس من شأنه ان يقلل من أهمية ما يسهم به الأدب والميتافيزيقا فى مجال المعرفة الذاتية ، وكما أدرك فيرباخ ، فان جوهر الدين يتمثل فى ما يسهم به الدين فى معرفة الذات ، ولكن لا يقلل من أهمية الدين أن المغزى الحقيقى هذا للدين ، لا يدركه المعتنق له ، وكما قال لودفيج فيرباخ فى كتابه « جوهر المسيحية الذى صدر عام ١٩٥٧ » ولذلك كان كل تقدم فى الدين يتمثل فى معرفة أعمق بالذات •• ولكن جوهر الدين ، الذى لا يدركه المعتنق له هكذا ، واضح للمفكر الذى ينظر الى الدين نظرة موضوعية ، لا يمكن أن تتم عن طريق اتباعه » •



●● المقال فى كلمات

الأيديولوجية تعبير لغوى يقصد به علم الأفكار ، وينصرف أيضا الى مجموعة نظامية من المفاهيم فى موضوع الحياة أو الثقافة البشرية ، أو طريقة التفكير المميزة لفرد أو جماعة أو ثقافة ، أو النظريات أو الأهداف المتكاملة التى تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعى .

وفى هذا المقال يعالج الكاتب الأيديولوجية بأوسع معانيها باعتبارها مجموعة الأفكار والنزعات التى يعتنقها الانسان ، فتغدو بالنسبة اليه أيديولوجية خاصة ، أو تنتظمها مجموعة من الأفراد تشكل عشيرة ، أو طائفة ، أو حزبا ، أو أمة ، أو دولة ، فتغدو دينا أو مذهبا أو نظاما سياسيا أو اجتماعيا أو ما شابه ذلك ، ويطلق على هذا النوع من الأيديولوجية أيديولوجية عامة .

ثم يتناول الكاتب المقصود بالأيديولوجيات العامة وكيف تصاغ ، وطبيعتها الأساسية ، فهى تتميز بقدر كبير من الجمود والثبات والانتشار بخلاف الأيديولوجيات الخاصة ففيها مرونة وقابلية للتغير تبعا للظروف الشخصية والبيئية ، تنمو بنمو الشخص وتموت بزواله .

وكان من الضرورى فى مثل هذه الدراسة استعراض أحوال العالم

الكاتب : مكسيم رودنسون

عالم من علماء علم الاجتماع ، وأحد المستشرقين · ولد في باريس عام ١٩١٥ ، حصل على درجة الدكتوراه في الآداب عام ١٩٧٠ · ويشغل منصب مدير الدراسات في المدرسة العملية للدراسات العليا ، له مؤلفات عديدة ·

المترجم : أحمد رضا

مدير بالادارة العامه للشؤون القانونيه والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا · قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والقانونية والقصص والآثار ·

منذ نشأته : هل كانت فى البداية منظمة أو كانت الفوضى والصراعات سائدة مستحكمة ؟ ثم نشأت المجتمعات البدائية ، مع تقسيم العمل تبعا لفروق النوع والسن · وقد كانت هذه المجتمعات فى بدايتها بسيطة ، ولكنها أصبحت بمرور الزمن أكثر تعقدا حتى تكونت الدول وأصبح لها أيديولوجيات تفرضها بسلطانها على رعاياها · واندلعت الصراعات بين الطوائف ، وتولدت لدى الأفراد أيديولوجيات خاصة كثيرا ما تعارضت مع الأيديولوجيات العامة المسيطرة · ومن الأفراد من يجاهد بآرائه المنشقة ويكافح في سبيلها ، ويتعرض لشتى ضروب الردع ومنهم من يكتمها فى صدره ، ولكنها مع ذلك تؤثر فى سلوكه وسلوك الآخرين · وعلى مسرح الحياة يظهر فلاسفة وأنبياء بأيديولوجيات خاصة يعملون على اقناع الناس بها ونشرها وتعزيزها · ومن ثم تظهر الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والاجتماعية ، كما تظهر الأديان · والناس فى جميع الأحوال يلتمسون علاجا لأدوائهم ولآفات المجتمع ، ويبحث الفلاسفة والأنبياء وأتباع هؤلاء وهؤلاء وهؤلاء عن الطرق والوسائل الكفيلة بعلاج هذه الأدواء والآفات وخلاص البشر ·

ومن الضرورى تسجيل الأيديولوجيات العامة القوية الراسخة حتى لا تضيع فى طى النسيان ، تسجل نصوصها فى كتب خاصة ، كما

تصدر كتب وكتيبات تتولى شرح أحكامها ، وتبسط قواعدها ، حتى تغدو واضحة مفهومة لكل الأذهان •

وتثور حركات أيديولوجيةشعبية واسعة تناهض النظم الأيديولوجية السائدة ، ويتطوع البعض لنصرتها والكفاح في سبيلها الى حد الاستشهاد ، وينقاعس البعض عن نصرتها خشيه العقاب ، ولكنهم ينضمون الى الحركة الثائرة حين يلوح في الافق بشائر نجاحها • والحياة في تطور مستمر ، والظروف تتغير ، والافكار والمبادىء والمثل تتبدل ، ومن ثم تتطور الايديولوجيات الخاصة لدى الأفراد والجماعات ، وتتضارب مع الأيديولوجيات العامة الثابتة التي تكافح كل تغيير ، فتندلع الثورات، وتحتدم الصراعات ، وتتشكل بالتدريج أيديولوجيات عامة جديدة تحاول أن تثبت أقدامها وتضم اليها المزيد من الاتباع ، وتنتشر في قطاعات جديدة من المجتمع الانساني ، وتكسب أراضي جديدة • وهكذا تتجلى صعوبة ما كان يصبو اليه الفلاسفة والأنبياء ومؤسسو المذاهب الكبرى من ضم العالم بأسره في وحدة متينة متسقة •

يعيش الناس في عالم تنتشر فيه المثل (١) مثل تمدهم بالمعونة في ارادتهم للعمل والتفكير تبعا لبعض القواعد ، وتكون لهم مرشدا في حياتهم • وتتجمع هذه المثل في نظم تسمى أيديولوجيات •

وتنبع الأيديولوجيات من المجتمع بأسره ، عن طريق مجموعات وظيفية خاصة داخل المجتمع ، تبدأ في مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني ، بنزعات أيديولوجية تمد الناس بالهداية لا من أجل مهام أو وظائف خاصة ، وانما من أجل الحياة كلها • وعلى ذلك يواجه آحاد الناس مجموعات منوعة من الأيديولوجيات تناسبهم بعض الشيء ، وتكون لهم بمثابة سلطة آمرة الى حد ما • وعلى الناس أن يختاروا بين ما يقدم لهم من اقتراحات وقواعد وأوامر • ولما كان الناس يسعون دواما الى درجة من الاتساق في طرق تفكيرهم وتصرفهم فانهم يوائمون دون وعي بين الافكار التي يختارونها ويجعلون منها نظما ، أيديولوجيات شخصية ، خاصة فردية •

أما الأيديولوجيات الاجتماعية المهيأة لمجتمعات شاملة ، أو لجماعات خاصة ، أو حركات أيديولوجية ، فانها تعد لتبقى أمدا طويلا ، أو حتى الى الأبد تبعا للنزعات الهوجاء التي يخدع بها الناس أنفسهم • أما الأيديولوجيات الخاصة الفردية فالكل يعرف أنها تنتهي بوفاة الانسان •

والمقصود من الأيديولوجيات الاجتماعية هداية الناس في حياتهم الاجتماعية • وتتركز الحياة الاجتماعية في نظر الناس في عدة مهام ، بعضها رئيسي ، وبعضها ثانوي ، يتعين على المجتمع الشامل والجماعات الخاصة أداؤها • وتتحدد هذه المهام بمعرفة المجتمع كله ، والجماعات الخاصة لأنها تفي بحاجات الناس الرئيسية أو الثانوية لذلك تصاغ الايديولوجيات الاجتماعية بنوع ما تبعا لهذه الحاجات ، وهي حاجات ثابتة باقية ، حاجات الانسان باعتباره كائنا بيولوجيا ، وكائنا اجتماعيا ،

---

(١) نص معدل بنفس الشيء من محاضرة القيت في ٢٥ من ابريل ١٩٧٥ بمدرسة الاقتصاد بلندن بمناسبة تسليم المؤلف جائزة ايبخق دوتشر عن الطبعة الانجليزية لكتابه « الاسلام والرأسمالية » (بالفرنسية) (الذي صدر عام ١٩٧٤) •

وكذا باعتباره كائنا له تنظيم سيكولوجي ، ودوافع ومطالب ورغبات معينة . غير أنه لما كانت النظم الاجتماعية والأيديولوجيات الاجتماعية التى تلازمها باقية بالضرورة ، والى حد ما ، فانها لابد أن تفى بهذه الدوافع والمطالب والرغبات على المدى الطويل بالشكل الذى تتخذه فى وقت معين ، ثم تبقى امدا طويلا دون أن يطرأ على تكوينها أى تغيير .

غير أن الاشياء كلها تتعرض دائما للتغير ، فالدوافع والمطالب والرغبات والحاجات تتغير على مر الزمان فى شكلها ، وليس فى وسع الايديولوجيات الاجتماعية أن تأخذ فى تقديرها على الدوام هذه المتغيرات العديدة ، لأن فيها قدرا كبيرا من الجمود . ولكن هناك أيديولوجيات فردية شخصية ، وهى أقدر على متابعة سرعة التغير ،وضم عناصر جديدة اليها . وهى قادرة كذلك على ضم عناصر شخصية لا يمكن أن تدخل فى هيكل أيديولوجية اجتماعية لأنها قد تكون ضارة بالمهمة التى يتعين على هـــذه الأيديولوجية أن تؤديها ، أو تعتبر أنها تؤديها .

وهناك منطق خاص لابد أن تبنى النظم الايديولوجية على أساسه ، كما أن هناك منطقا خاصا لتصنيع الجهاز الميكانيكى . وليس فى الامكان الوفاء بمطالب الانســان كلها بجهاز واحد . وثمة مطالب يجب التضحية بها للوفاء بمطالب أخرى . وثمــة أيديولوجيات معينة ، أيديولوجيات جماعية تتميز بنزعة طبيعية للتضحية بمعظم المطالب الأخرى فى سبيل تحقيق الأهداف التى جعلت لها . وتتغيا الأيديولوجيــة الشاملة للمجتمع الشامل فى علانية بلوغ كل الأهداف التى يمكن بلوغها . ولكن أول كل شىء ليس هذا فى حدود الامكان،وثانيا يقتضى تجميع الاشياء والأفكار فى أى نظام خضوع بعض هذه الأشياء والأفكار للبعض الآخر ، ودرجة من التسوية ، واطراح بعض الأشياء التى تعتبر غير جوهرية . وثالثا ينزع الناس والجماعات التى تملك المراكز الرئيسية فى عملية تكوين الأيديولوجية نزوعا طبيعيا الى تفضيل مطالبهـــا الخاصة على حساب مطالب الآخرين .

والأيديولوجيات الخاصة تتضمنها دائما الايديولوجيات العـــامة ، سواء كانت شاملة أو خصوصية ومع ذلك فانها تمكن الفرد من اعادة ما سبق اطراحه ، وتأكيد ما سبق انزاله الى مرتبة أدنى ، والدفاع عما أهمل من بواعث ومطالب ورغبـــات بيولوجية أو سيكولوجية ، والثأر للأشياء التى سبق التضحية بها . واذا كانت الايديولوجيات العامة هى بنوع ما ، وبدرجة جزئية أو كلية ، بمثابة أفيـــون الشعب — وهى كلها تقريبا تؤدى هذا الدور — فان الأيديولوجيات الخاصة تتيـــح متنفسا لضروب الجوع والعطش التى يعانيها المدمن الذى لم يشبعه المخدر . واذا كانت الأيديولوجيات العامة تضع قواعد ، ولو كانت ضرورية ، قواعد قاســـية لدرجة يصعب تحملها ، فان الايديولوجيات الخاصة يمكن بدورها أن تزود الناس بالأفيون الرحيم المهدىء .

★ ★ ★

كانت الأشياء كلها فى البداية فى وحدة وتناسق ونظام .هذا هو المخطط النظرى الذى قالت به لزمن طويل مدارس الفكر الانسانى القوية ، وبخاصة فى العصر الذى سادت فيه نظريات دارون . لماذا نرى اليوم السماء فوق الأرض ؟ من الاجابات الطبيعية بنوع ما يقول : لأنها كانت فى البداية مربوطة بالأرض ، ثم فصلهـــا عنها شىء ما ، كما فعل الاله شو فى الأسطورة المصرية . وعلى العكس من ذلك مخطط

يجعل في البداية الفوضى والصراع ، كما في نظرية هوبز عن الاشياء • وفي سفر التكوين : كانت الأرض في البداية فوضى وفراغا • وفرض الاله النظام على الخواء • على أن بداية المجتمع الانسانى قد تميزت بثورتين على النظام : أولاهما آدم وحواء ، ثم قابيل الهارب الهائم على وجه الأرض •

وضد هذه النظرية يجعل سبنسر ودوركايم النظام فى البداية ، فيقول دوركايم إن المجتمع الأول كان تصديقا عاما متصلا للقيم والسنن الاجتماعية ،والضمير الاجتماعى • أما الآن فقد يئسنا من معرفة الكثير عن البدايات البشرية • غير أن أنصار مذهب النشوء كانوا على حق تقريبا • فالمجتمعات الانسانية الأولى كانت بالتأكيد لا تعرف الزراعة أو الطبقات المتدرجة • غير أننا نستطيع فقط أن نستدل على طرق التفكير لدى مثل هذه المجتمعات وسلوكها بالنظر الى المجتمعات المماثلة لها والتى لم تزل باقية الى وقتنا الحاضر •

وفى الامكان بسهولة أن نرى فى أبسط المجتمعات وأقلها انقساما ، حيثلايوجد تقسيم وظيفى للعمل (فيما عدا تقسيم العمل تبعا للجنسين ، الذكر والأنثى ، وهو المعروف فى كل مكان) أن هناك تنازعات بين بعض النظم اذيديولوجية ، وتفسيرات فردية للنظام العام المشترك ، تفسيرات الاتباعيين وتفسيرات ، المنشقين• فاذا كانت القيم والمثل والقواعد الاجتماعية سائدة ، وتمشت القيم والمثل الفردية مع نظيراتها الاجتماعية ، فلا يكون ثمة منشقون أو آثمون ، أو انتهاك لقانون الاخلاق السارى فى كل مكان • والآن نجد مثل هذه الانتهاكات فى كل مجتمع مهما كان بسيطا تبرر بعضها الضرورة ، حتى ولولم تكن هذه الضرورة مقنعة بدرجة كافية ، ونحن نعلم أن الانسان قد يموت أحيانا تجنبا لانتهاك قانونه ، ونجد عند الالكالوف ، فى تيرادل فويجو (أرجنيل بجنوبى أمريكا الجنوبية يفصلها عن القارة مضيق ماجلان: المترجم) ، ومجتمعهم من أبسط المجتمعات ، أن أكل لحم الكلاب يعتبر عملا سيئا، ولكن الناس هناك يلتمسون مختلف الحيل لتبرير أكله فى بعض الظروف (١) • فعندما نجد فى مثل هذه المجتمعات طبقات كاملة من المخالفين فكيف يخطر لنا أنهم لا يملكون نظاما يبررون به سلوكهم ، أيديولوجية جماعية تناقض الايديولوجية الاجتماعية الشاملة ، كما يوجد بالتأكيد أيديولوجيات خاصة لكل مخالف تناقض الأيديولوجيات الاجتماعية ؟ وعلى هذا يوجد بين أقزام جابون ، ويشكلون هم أيضا مجتمعات بسيطة للغاية ، مخالفون من كل الانواع ، مشعوذون يستخدمون السحر الأسود ، ومجرمون ، ولصوص ، وزانيات ، وما الى ذلك ، وحتى أكلة اللحوم البشرية الذين يعتبرون مخلوقات بشعة • غير أن ثمة انتهاكات كانت مستهجنة من قبل ، وربما كان معاقبا عليها ، أصبحت اليوم جائزة للضرورة ، من ذلك الزواج بين الأقارب ـ الذين ليسوا شديدى القرابة ـ أصبح مسموحا به لأن الجماعات قل عدد أفرادها • يقول الزعماء فى ذلك : « نعم ، يقينا ، اننا نعرف أن هذا أمر غير سليم ،والقانون لايسمح بذلك ، ولم يكن آباؤنا يسلكون هذا المسلك ، والروح تغضب علينا لذلك ، ولكن •• ماذا بوسعنا أن نفعل ؟ » (٢) •

لذلك فهناك مخالفون وسط مجتمعات بسيطة كهذه ، وأكثر من ذلك وسط المجتمعات الأكثر تعقدا ، دلالة على وجود أيديولوجيات خاصة ، وأيديولوجيات مضادة

---

(١) ج • امبريرى : « رواد المجر » ، باريس ،جاليمار (الجنس البشرى ١١) صفحة ٢٥٥ •

(٢) ر•ب هـ تربى : « أقزام الغابة الاستوائية » باريس ، بلو وجاى ، ١٩٣٢ ، صفحة ٤١٠ •

منبثقة من بعض االجمعات أو من بعض فئات الأشخاص • كما أن هناك أعمق الفروق فى المجتمعات البشرية (أعمقها فى أبسط المجتمعات على الأقل • بل فى المجتمعات المعقدة فى كثير من الأحيان) ، بين الرجال والنساء ، وكذا بين الصغار سنا والكبار ، فهناك فى نطاق الايديولوجية الاجتماعية الشاملة أيديولوجيات خاصة بالجنسين وكذا ايديولوجيات خاصة بطبقات السن •

وفى الواقع ، حيث لا توجد دولة ، أو جهاز مركزى يفرض الطاعة فوق مستوى العشائر والقبائل ، وحتى اذا لم تكن الدولة قوية بدرجة كافية ، كان هناك مجال للتعايش الميسور بين الأيديولوجيات الاقليمية بداخل الايديولوجية العامة الشاملة فالأيديولوجيات الخاصة يصرح لها عادة بمزاولة نشاطها الحر بشروط سهلة • أما العقاب على الانحراف فأمره متروك للآلهة أو الارواح • وكثيرا ما يزود المنشقون ببعض المنافذ : فهناك حفلات يمكنهم أن يطلقوا فيها العنان لدوافعهم المكبوتة • وثمة أدوار يصرح لهم بأدائها ، من ذلك مثلا أن الرجال الذين يخافون من الاختبارات القاسية التى يقتضيها جنسهم ، جنس الذكور ، كطقوس التلقين المؤلمة ،والالتزام بالذهاب الى الحرب ، وما الى ذلك ، يمكنهم أن يختاروا لأنفسهم أسلوب المعيشة الخاصة بالنساء ، أو فى نطاق وضع متوسط منظم • بل أن هناك أيضا ضروبا من العصيان الشعائرى المنظم لا تضر بالسياق العام للقانون والجماعة •

والدولة أكثر تشددا ، فهى تصدر القوانين ، وتضع عقوبات محددة لمن ينتهك هذه القوانين ، وهى مزودة بجهاز خاص للتنفيذ بالقوة والعقاب ، وتهتم بنوع خاص بكل ما هو لازم لها : تهتم بجمع الرسوم والضرائب ، والحصول على الخدمة العسكرية ، والحفاظ على تسلسل الرتب والدرجات والفئات والطبقات ، ويمكنها خارج هذا النطاق أن تتساهل ، وبالأخص لأنها لا تملك وسائل ضخمة لتنفيذ مدى واسع من القواعد بين عدد كبير من الناس • غير أن أيديولوجية الدولة قد تعتبر أشياء كثيرة مرتبطة بهذه القواعد الرئيسية ، أشياء تبدو لنا بعيدة كل البعد عن هذه القواعد • وهناك أنماط من المجتمعات ، وأنواع من الحكام ، يميلون أكثر من غيرهم الى اقامة أنظمة للسيطرة واخضاع مزيد من الأشياء لحكمهم •

وكان هذا الأمر من النقاط الرئيسية التى ناقشتها مدارس الحكم الصينية القديمة ، فقد كان أولئك الذين يقال انهم مشرعون يطالبون بمزيد من القوانين ، قوانين صارمة تجبر الناس على احترام النظام ، وثمة آخرون يضعون ثقة أكبر فى صلاح الطبيعة البشرية أو فى القدوة الطيبة التى يعطيها الحاكم • قال السيد كونج :«عندما يكون الحاكم صالحا فى ذاته تجرى الاشياء دون أن يأمر بجريانها • وعندما لا يكون صالحا فى ذاته فانه قد يصدر الاوامر ، ولكن أوامره لن تطاع » (١) • وقال السيد منج : « اذا خضع الناس بالقوة فانهم لا يخضعون بعقولهم ، وانما لأن قوتهم غير كافية أما اذا خضع الناس للشخصية القوية فانهم يكونون مسرورين فى صميمهم ، ويستسلمون بحق » (٢) • ولم يكن هذا بالطبع مجرد جدل أدبى بين رجال اختلفت

---

(١) لن يو ، الجزء الثامن ، ٦ ، الناشر أ•ر• هوج ، « الفلسفة الصينية فى العصور الكلاسيكية » لندن ج•م• دنت ، ونيويورك أ•ب• دتون ، ١٩٤٢ (مكتبة الجميع ٩٧٣) صفحة ٢٥ •

(٢) « كتاب منسيوس » الجزء الثانى أ ٤ فى طبعة أ•ر• هوج ، صفحة ١٠٨ • والجزء الثانى ، ١ : ٣ ، فى ج• ليج « الأدب الكلاسيكى الصينى »الجزء الثانى اوكسفورد ، كلارندون بريس ١٨٩٥ صفحة ١٩٦ •

آراؤهم بنوع ما ، وانما قد ارتبط بالصراعات التى جرت بين الطبقات فى المجتمع الصينى القديم ، كما حدث على سبيل المثال بين فريق السادة الاقطاعيين وبين أولئك الذين كانوا يهتمون بجعل الدولة صاحبة السيادة العليا .

وعندما تكون الدولة قوية ، يكون للمشرعين ونظرائهم فى المجالات الاخرى السلطة العليا ، وعندما يكون المجتمع فى الوقت نفسه معقدا ، وبه الكثير من القطاعات ومن العلاقات المتنوعة القائمة بين هذه القطاعات ، علاقات تجارية وأدبية ، ومن ثم تنبثق نزعات فكرية تلقائية من هذا البناء ، يلجأ المعارضون بالضرورة الى كثير من الحيل ليجدوا لأنفسهم مخرجا لأفكارهم الخفية . وقد يكون هذا الامر عسيرا للغاية فى بعض الاحيان ، فهناك مثلا قصة عن ابتسامة كان صاحبها يعاقب عليها فى بلاط الصين . ذلك لأن الناس الذين يهتمون اهتماما شديدا بسيادة القانون وحفظ النظام ، ويجدون صالحهم فى ذلك ، قد يلجأون فيما بينهم الى السخرية والابتسام وما الى ذلك بازاء القوانين والافكار المرتبطة فرضا بالنظام العام ، والتى لم يعودوا يؤمنون بها . وهذى هى الطريقة التى تحتج بها أيديولوجيتهم الخاصة ضد الايديولوجية العامة . .

ومن المعروف أن كاتو الاكبر ، وهو قائد شديد الصراحة والتمسك بالعادات القديمة ، اعتاد ان يقول أنه لا يمكن ان يتقابل اثنان من العرافين دون ان يضحكا (١) ولم يستطع فسباسيان عندما عندما حضره الموت ان يحجم عن الضحك من ايمان الناس بعظمته ايمانا كان شديد الفائدة فى دعم سلطانه ، وأن يقول فى ذلك : « واأسفاه ، يبدو لى أننى أتحول الى اله » :ولكنهم كانوا مضطرين فى الوقت نفسه لأن يتصرفوا علانية كما لو كانوا مؤمنين بهذه الافكار والطقوس والقوانين ، وهذا ما يسمونه « الكلبية » (مصطلح يفيد احتقار العرف والتقاليد والرأى العام والاخلاق الشائعة ، مرجعه الى الكلبيين : المترجم) أو ربما الوقاحة وصفاقه الوجه . وفى بداية حكم فسباسيان هذا طلب منه رجل ضرير فى الاسكندرية أن يبصق فى عينيه ، كما طلب منه رجل مقعد أو مشلول أن يشفيه بمعجزة مماثلة . وامتعض فسياسيان ، وتردد طويلا ، واستشار الاطباء ، ولكنه امتثل أخيرا لرأى أتباعه الذين أقنعوه بالفائدة السياسية التى تعود عليه من الاستجابة لرغبات العليلين . ولا شك أنه استحثه على ذلك بعض أعضاء هيئة الدعاية التابعة له . وكان رجلا مخلصا بنوع ما . وكثيرون مثله لم يترددوا ، ولا يترددون فى عمل الخير .

وباستثناء فترات قصيرة بنوع ما ، ودول قليلة متشددة كانت تملك فضلا عن ذلك وسائل قوية ، لم تكن الدولة تطلب من رعاياها أكثر من ولاء شفوى لأيديولوجياتها الرسمية . وبالاضافة الى ذلك كان من الخطورة بدرجة كبيرة أو صغيرة تبعا للظروف ، أن يعارض الانسان علنا أيديولوجيات المجتمع الشائعة أو الكامنة أو الضمنية ، أو يعرف عنه أنه يعارضها فى سريرته . ولكن كان هناك بوجه عام مجال لأن يحتفظ الناس فى صدورهم ، أو حتى يعبروا أحيانا بآراء مخالفة . وحتى فى دولة من أقوى الدول فى العصور الديمة ، فى مصر الفرعونية ، كتبت نصوص تعبر عن معارضة شديدة للقيم الشائعة ، والنشاط الجارى الذى يزاوله المجتمع ،

---

(١) شيشرون . « فى العرافة » الجزء الثانى ، ٢٤ .

حتى ولو كان ذلك ، كالمعتاد دائما ، باسم قيم أخرى يشعر الناس بأنها ثابتة • وثمة شخص يصرح بأسى فيما يسمى « حديث رجل يبغض الناس » بأن كثيرا من الناس ينظرون اليه باستهجان :

أنظر ، ان اسمى ممقوت ،

أكثر من رائحة الصيادين

على ضفاف المستنقعات بعد أن يصيدوا السمك •

وهو يفكر مليا فى أن يلوذ بالمتع التى يمكن استخلاصها من الحياة اليومية انه ملاذ شائع فى كل زمان وكل مجتمع لأولئك الذين فقدوا الايمان بالقيم العامة ، ملاذ يجيزه عظماء هذا العالم وزعماء الدول والاحزاب ما لم ينازع سلطانهم • ولكن « مبغض الناس » أو « اليائس » ، كما اعتاد علماء الآثار المصرية أن يسموه ، يجد أن هذا أيضا باطل، وأن الموت وحده هو الحل والمفر :

الموت أمامى اليوم ،

شبيه بالشفاء للرجل الدليل ،

والانطلاقة الى الحديقة بعد الابلال •

انه حل لا يتلقاه قادة آخرون بسرور ، لأنه قد يثير الشكوك فى نفوس الناس من ناحية سلوك المجتمع تبعا للمخططات التى اختاروها له ، ولكنهم لا يستطيعون منع هذا الحل بسهولة •

وهناك فى داخل مثل هذه المجتمعات ، سواء كانت دولا أو لم تكن كذلك ، تقسيم للعمل يفوق كثيرا جدا التقسيم البدائى العام الى ذكور واناث • والى جانب أولئك الذين يمارسون العمل فى الحكومة ، والحرب والدفاع ، فى تعريف الأيديولوجية الرسمية ، وممارسة الطقوس التى تتطلبها هذه الأيديولوجية ـ من فلاحين وحرفيين وملوك ، وقادة ، ومحاربين ، وكهنة ، أولئك الذين يمارسون أنشطة تتطلبها كل المجتمعات وتنعكس فى أقدم التصنيفات للطبقات الاجتماعية ـ كان هنـــاك أناس أصبحوا اليوم متخصصين فى التجارة والمعرفة والفن • وكان هناك حرف ومهن ضرورية أيضا لعدد كبير نسبيا من الناس فوق مستوى معين • غـير أن لهذه الأنواع من التخصصات منطقا خاصا بها ، ليس حتما منطق المجتمع بأسره ، أما التجار فانهـم يتصلون مباشرة بمجتمعات أخرى ، وقد ينفصلون الى حد ما عن قيم مجتمعهم ، وبخاصة اذا لم تكن الدولة قد نظمت التجارة بصفة رسمية كفرع من تنظيمهـــا للمجتمع ، كما كان الحال قبل الاتحاد السوفيتى بزمن بعيد ، لدى الازتك ، وكذا الى حد ما لدى الاشوريين ، وفى بعض الأحيان فى الهند كما يتجلى بصورة مثالية فى ارثازاسترا كوتيليا • وقد يقع العلماء والفنانون ـ حتى الأقدمون منهم ـ ضحية سهلة لما فى تخصصاتهم من خدع • وهناك نزعة انسانية طبيعية الى ما يمكن أن نسميه « استقلالية المهام » • فالانسان الذى يمارس مهنة رائعة يميل بســـهولة الى مواصلة عمله حتى النهاية ، بلا عائق ، ودون أن يلتفت الى أى شىء آخر • ومع ذلك فان هذا الميل، بالنسبة للعمال والقادة والمحاربين والكهنة ، هو فى صـالح

المجتمع بوجه عام ، وهو ليس كذلك حتما بالنسبة للتجار أو العلماء والفنانين ٠

ويصوغ التجار والعلماء والفنانون أيديولوجياتهم النوعية الخاصة بهم ، كما يصوغون بالطبع أيديولوجيات خاصة فى نطاق هذه الايديولوجيات النوعية ٠ وقد تتعارض أحيانا أيديولوجياتهم ، خاصة كانت أو نوعية ، مع أيديولوجية المجتمع الشامل ٠ ويميل التجار الى ان يعتبروا ربحهم الخاص أسمى القيم ، ويبحثون ، على العكس من ذلك ، لدى الاجانب عن قيم أعلى ثمنا من القيم الموجودة فى مجتمعهم. أما العلماء الذين يستخدمون الملكة الفكرية الموجودة فى كل مكان بأشكال مختلفة الى حد ما ، والتى تسمى بعامة « العقل » ، فانهم قد يصلون الى استنتاجات تتعارض مع بعض العقائد الرسمية فى مجتمعهم ٠ وقد لا يبالى الفنانون المولعون بفنهم بهذه العقائد ، وقد يصلون بذلك الى حد التشكيك فيها ٠

وفى كل مكان ، حين تتجسد بعض التشكيلات فوق مستوعب العشائر القبائل ، مما يمكن أن يسمى شعوبا ، أو جماعات عرقية ، أو أحيانا أمما ، ذات حكومة مركزية أو بلا حكومة ، تشرع الآلهة العديدة المعبودة فى المدن أو المقاطعات المجاورة فى البحث عن أتباع لها خارج موطنها الاصلى ، ويشرع جماعات من الكهنة فى البحث عن عبدة جدد لآلاههم حتى يعززوا سلطانهم ، ويزيدوا دخلهم ، وعلى هذا النحو يبدأ التنافس بينهم ٠ وللأفراد أن يختاروا بين الآلهة ، ولهم بالطبع أن يعبدوا العديدة من الآلهة فى وقت واحد ٠ ولكنهم فى الكثير من الاحيان يفاضلون بين الآلهة. ويؤكدون اختيارهم لواحد أو أكثر منها ولكل انسان أن يشكل لنفسه مزيجا من الآلهة ، بل له أحيانا أن يختار الها واحدا دون سواه ٠

★ ★ ★

وعندما اتسعت المجتمعات ، وازدادت تعقدا ، وجمعت فى نطاقها مزيدا من الوحدات الأولية ، وزادت العلاقات بين المجتمعات شيوعا ، وازداد تبادل السلع والأشخاص والأفكار ، أصبح الأفراد يواجهون مزيدا من الاختيارات بين مختلف الأغراض فى الحياة والقيم والآلهة ٠ وازداد عدد الافراد الذين أصبحوا متحررين تقريبا من قيود حياة منتظمة يعرف فيها كل انسان بالضبط ما ينبغى عمله ، وكيف يعمل ويفكر ، وأى اله يعبد ، وبدأوا يفكرون فى أنفسهم باعتبارهم أفرادا متميزين لهم آراء خاصة ، وليسوا أجزاء من مجتمع كلى ٠ وبدأوا يلتمسون النجاة لأنفسهم ، لا لقبيلتهم أو شعبهم فى مجموعه فقط ، وان تكون نجاتهم أبدية ٠

ان الانسان ليتشوف الى المطلق ، الى المعنى بالأشياء والأفكار حتى نهايتها ٠ وهناك دائما ، على الاقل بين كل مجموعة بشرية ، بعض المتحمسين ، المتعصبين ، الذين ينزعون الى اضفاء قيمة سامية على اختياراتهم الخاصة ، فربهم هو حتما الأفضل والأقوى من سائر الارباب ، ولا بد أن يكون ربا واحدا ، رب الكون كله ، ويجب أن يرعى روح الانسان فى الحياة، خالدة ومجيدة ٠

وعندما لا يكون هناك خيار سوى اتباع طرق الفكر والسلوك التى رسمها المجتمع ، والجماعات الوظيفية المتخصصة فى داخل المجتمع الشمولى ، يقاسى الاشخاص الذين يتمتعون ببعض السجايا العقلية ، مثلما يقاسى الناس فى السجون ٠ غير أنه حين يكون هناك اختيار ، ومزيد من الاختيارات ، يقاسى الناس من انعدام الهداية ، ويلتمسون النصيحة والوصاية،والنماذج التى تشير الى طرق التفكير الصحيح

والسلوك القويم ، والوصول الى بر الأمان • وأقل الطرق تشددا لتلقى هذا الارشاد هو الحصول بوسيلة سهلة وملائمة على معلومات جيدة عن العالم ، وما هو خارج العالم ، وقواعد محددة للسلوك فى الحياة •

ولم تعد الطرق القديمة التى تتيح العثور على هذا الارشاد الضرورى مناسبة للظروف الحالية • ولم يعد الكثير من الايديولوجيات الخاصة متوافقا مع الايديولوجيات العامة • وهناك الكثير من التناقضات بين الآلهة الرسمية ، وبين ما تعمله الكهانة الرسمية • وحتى اذا أراد الانسان أن يحتفظ بالعقيدية التقليدية ، كالاخلاص لشعبه أو دولته ، كان عليه ان يبرر هذا الاختيار • ففى الصين مثلا كان السيد كونج من مؤيدى الطرق التقليدية فى الغالب ، ولكنه قال : « ربما كان هناك من يعمل دون علم . ولست كذلك • انسماعى الشيء الكثير ، واختيارى للأحسن من بين ما اسمعه، وتتبعى لما اختار ، ورؤيتى الشيء الكثير ، وانتباهى لما أراه : كل ذلك هو النوع الثانوى من المعرفة » •

والاختيار يقتضى على الأقل نوعا من التفكير •

والارشاد يفترض سلفا وجود مرشدين • وكانت الشعوب تطلب مرشدين جددا ، نوعا جديدا من المرشدين • وكان فى اليونان فلاسفة ، بدأوا بالقواعد المشهورة لمعرفة أمور هذا العالم ومعالجتها • ولكنهم طبقوا هذه القواعد بثبات ، ولجميع الاغراض ، وبنوا بذلك نظما شمولية • وكانت هذه أيضا أيديولوجية ، تخرج الناس من متاهة « الدوكسا » ، من الرأى الشائع المتناقض ، ولكنها أيديولوجية دقيقة معقدة بالنسبة للاستخدام العادى • وكان كل انسان أن يبذل جهدا كبيرا ليعثر فى هذا البنيان الكلى المعقد على ما لعله يكون مفيدا له ، وعلى ملامح عملية لفكره وسلوكه •

ولم يكن ماركس منصفا للفلاسفة القدامى حين قال انهم قد « فسروا قبله العالم بطرق منوعة » • وكثير منهم أراد أيضا أن يغير العالم ، ولكنهم لم يجدوا وسيلة الى ذلك سوى أن يقنعوا الافراد بصدق نظرياتهم ، ويتركوا لهم مهمة ترجمة هذه النظريات الى اعمال واقعية • وكان أهل الخبرة يعلمون دائما أن هذه عملية طويلة للغاية وغير مجدية • وحاول بعض الفلاسفة ، بوسيلة عملية آكثر من غيرها، أن يقنعوا الملوك والحكام بنظرياتهم ، مثلما فعل أفلاطون ، ولكن اتضح أن هذه الطريقة أيضا مملوءة بالاخطاء •

ووجد فيثاغورس طريقة أخرى : أن يبنى ما قد سميته « الحركة الايديولوجية المنشأة » ، وهى مجموعة متاحة لكل الاشخاص المقتنعين بصدق آرائه ، العاملين على تحقيقها ، ولها قواعد سلوكية ، ورموز وشعائر ، وتدرجات فى عضويتها ، وقواعد للانضمام الى الجماعة ، وارتقاء درجات السلم الداخلى •

ولم تكن أفكار الكائنة من الوجهة المعنوية كأفكار طوائف سائر الفلاسفة ، خارجة عن نطاق الدين ، ولكنها تؤيد الدين فى المسائل الدينية البحتة • وفى النهاية أثرت الفيثاغورثية على طائفة يهودية تسمى « الاسينيين » ، كان لها هى الاخرى تأثير على أفكار مؤسسى المسيحية وسلوكهم العملى • ولكنها قصة أخرى •

كان الناس يلتمسون دائما الهداية ، ويلمحون الى كيفية التصرف فى الزمان

والمكان ، دون كثير من البحث الفكرى ، ويجيبون على مشاكلهم كلها فى وقت واحد ، مشاكل حول هذا العالم ، وما يحتمل أن يكون وراء هذا العالم • ولا بد أن تشمل هذه الهداية الدين ، أو تحل محله ، لا أن تتركه خارجها ، وأعطى الانبياء مثل هذه الاجابات ، لذلك كانوا دائما أسبق من الفلاسفة • وكان هناك فى الماضى ، كما هو الحال دائما ، صراعات قومية واجتماعية • غير أن التحرر الاجتماعى والقومى وحده لم يكن غاية كافية للكثير من الناس ، بل ان الناس كانوا يعرفون وقتئذ أنه ليس من المحتمل أن تؤدى سيطرة طبقة من الناس ، أو الحكم الذاتى لشعب من الشعوب الى انهاء كل أنواع الصراعات • وكانوا يرتابون فى امكان وجود مجتمع بلا طبقات ، يضم شعوبا مختلفة على قدم المساواة فيما بينها دون أن تشترك السلطات العليا فى خلق هذا المجتمع • ان توفير مستقبل مادى سعيد للجنس البشرى كله أمر بعيد المنال كما يبدو جليا • بل ان الناس لم يكونوا يتصورون كما يفعل البعض الآن أن المعاناة والظلم يمكن القضاء عليهما فى هذا العالم ، وكانوا يريدون أن يعرفوا علاجات لا لأدواء الحياة الاجتماعية وحدها ، وانما أيضا للعال التى تصيب الأفراد فى حياتهم ومثل هذه العلاجات لا يمكن أن تأتى الا من العالم الآخر فقط ، فالأنبياء لا بد أن يكونوا أنبياء دينيين •

ويبحث معظم الفلاسفة عن طريق للخلاص ، كما يفعل الانبياء • وبدأوا كلهم من ايديولوجية خاصة نشأت فى قلوبهم بتأثير التناقضات بين شخصياتهم وبين الأيديولوجيات الاجتماعية • وهكذا فعل الانبياء • انه وهم مثالى — ذائع بصورة عجيبة بين أتباع فلسفة مادية — أن كلا من هؤلاء (الفلاسفة والأنبياء) قد تأثر أول ما تأثر بأفكار نظرية • فقد انطلق ماركس من آراء عصر التنوير كما شاعت بين الطبقات المتوسطة عندما كان شابا قبل أن يدرس هيجل • وكان لينين وتروتسكى قد استثيرا بقصة شيرنيسفسكى « ماذا ينبغى عمله ؟ » قبل أن يقرأ أعمال ماركس • وتصدق القصة نفسها على عصور أقدم من ذلك •

ويسعى كل من الفلاسفة والأنبياء بحثا عن السر الكامن فى أعماق الاشياء ، والوسيلة الى المعيشة الصحيحة • ولكن الفلاسفة يهتمون أكثر ما يهتمون بالمعرفة من أجل المعرفة ، ويريدون أن يتوغلوا فى التفاصيل فى هذا الخصوص • وهم يبدأون بالتعليل بشىء من الحذر ، وبسرعة معتدلة ، ويكتفون بالقدرة على اقناع صفوة مختارة من الناس ، بدلا من اتخاذ طرق مختصرة أو خطوات جانبية فى عملية التعليل • وربما كانوا يؤمنون بالآلهة ، ولكن يبدو لهم وحى الآلهة طريقا أقصر من اللازم للوصول الى الحقيقة ، يتطلب على الأقل مزيدا من الايضاح والتفصيل • أما الأنبياء فانهم يهتمون أكثر بالممارسة العملية ، والعثور سريعا على تعليم يمكن أن تتلقاه الجماهير وتتقبله ، ويهديهم الى الصراط المستقيم ، ويسلمون بسهولة بالأيديولوجية الخاصة التى انطلقوا منها — بآلهة أو بغير آلهة — والافكار الصالحة للأخذ بيد الجماهير لتبلغ الغايات التى تفترض هذه الايديولوجية أنها صالحة •

هناك بالطبع أناس كثيرون على الطريق الوسط ، يتذبذبون بين الطريقين ، لعل من بينهم بوذا وأفلاطون وماركس •

وتبدو فروق خطيرة بنوع خاص فى رحلة المريدين • وتتجسد الأيديولوجيات الخاصة فى نظم فلسفية أو فى رؤى وتبليغات ونداءات نبوية • ووجد مريدو

الفلاسفة ، اذا كانوا هم أنفسهم فلاسفة ، مدارس يعملون فيها تعقدات النظام لنخبة قليلة مختارة من أصحاب المواهب العقلية . أما مريدو الانبياء فقد وجدوا دورا للعبادة وتنظيمات ، ووحدات ، يمكنهم أن يطلقوا فيها العنان لمشاعرهم الداخلية المضطرمة، ويعبرون عن ايمانهم ، ويتناقشون فى الطرق والوسائل الكفيلة بنشر الحقيقة . فاذا نجحوا أمكن نشوء وتطور تنظيم كبير شامل ، ضخم فى بعض الاحيان ، ذى مركز ادارى وفروع وأجهزة متخصصة .

وهناك أنبياء ، أو قل مصلحون دينيون ، هم فى الوقت نفسه ملوك أو حكام كان كذلك أمنحتب الرابع (اخناتون) ، وأكبر ، على سبيل المثال . وكان معهم سلطان الدولة كلها يستخدمونها لنشر آرائهم . ومع ذلك لم ينجحوا ، فى حين نجح رجال لا يملكون أية سلطة لانشاء كنيسة عالمية ، مثل يسوع (الناصرى)، وبولس (الطرسوسى) . قال اسحق لايتشر ، بعد مكيافيلى ، انه من المفيد أن يكون الانسان نبيا معززا بالسلاح ،ولكن هذا غير كاف ، فلابد أن تروق الأفكار لعقول الكثير من الناس ، وتوفى بحاجاتهم . غير أنه ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار أيضا أن خصوم أخناتون وأكبر ، كهنة آمون ، وفقهاء المسلمين ، لم يكونوا مجردين من السلاح .

واذا كان هناك ملوك وحكام لم ينجحوا فى انشاء جمهوز دائم من الاتباع ، شيعة أو كنيسة ، فان النجاح أكثر ندرة حين يكون الأنبياء من عامة الناس ، حتى ولو كانت هناك حالات شاذة مرموقة كما ذكرنا من قبل . وحين تصير الظروف مناسبه للتغير الايديولوجي ينمى الكثير من الناس فى قلوبهم أيديولوجيات شخصية، ويصرح بها بعضهم علانية . وتمارس بعض هذه الأيديولوجيات التى تعلن شناهة تأثيرا فى دائرتها ، وأحيانا فى جهات أخرى كثيرة . والامر كذلك بنوع خاص عند بعض رجال الأدب فى العصر الحاضر ، وفى بعض المجتمعات الشديدة التعقد فى الزمان الماضى . ويمكن القول بأن مجموعات الأفراد ، والجماعات الصغيرة ، والدوائر ، وجماعات المشاهدين والمستمعين الذين يشعرون ويتحدثون فى اتجاهات واحدة ، هم جزء من حركة اجتماعية وايديولوجية .

وبين كل هؤلاء الناس أنبياء حقيقون ، وهم الذين أنشأوا جماعة ثابتة دائما لها أتباع مخلصون . ويبدأ هؤلاء بما يمكن أن نسميه حركة أيديولوجية منشأة. وتظل هذه الحركة صغيرة فى بعض الاوقات ، ثم تتلاشى بعد فترة . ولكنها فى بعض الاحوال القليلة تتضخم وتزداد نجاحا بين أعداد متزايدة من الناس .

وفى وسط هذه الحركات الأيديولوجية المنشأة تنمو وظائف وأجهزة وفروع متخصصة ، كما يحدث فى داخل الدولة . ولكن فى حين تطلب الدولة أول ماتطلب الخضوع المادى (البدنى) ، وقد تطلب أكثر من ذلك ، فان الحركة الأيديولوجية المنشأة تتطلب بحكم طبيعتها خضوع العقول . وهى تنشىء بعض الطقوس التى تذكر أعضاءها فى الكثير من الأحيان بأن عليهم أن يفكروا ويعملوا بطريقة معينة . وعلى غرار الحيوانات التى تحولت الى بشر فى قصة هربرت جورج ويلز المشهورة « جزيرة دكتور مورو » كان على هؤلاء (الأعضاء) أن يرددوا كل يوم عبارة « يجب أن تفعل هذا ، ولا يجوز أن تفعل ذاك ، ذلك هو القانون » . وتجرى لقاءات عديدة ، وصلوات وحلقات دراسية ، وترديد لشعارات عامة ، وعقائد دوجماتية ، وبنود الايمان ، وعهود

الاخلاص والاستقامة . بل ان الاشارات الآلية المقننة كما ينبغى انما تعبر عن هذا الخضوع الفكرى . والمفروض على العضو ، حتى وهو وحده ، أن يبدى اخلاصه بالطريقة نفسها . والمفروض أن « الأخ الكبير » أو « الأب الكبير » موجود فى كل مكان ليشهد العبادات التى يؤديها المؤمن وهو فى خلوته . وقد فنن حفظة الأيديولوجية ، وبخاصة فى اليهودية والاسلام ، بدقة شديدة ، وبكل التفاصيل حتى فيما لا قيمة له ، طرق السلوك الصحيح فى كل شؤون الحياة اليومية الجارية ، فى كيفية تناول الطعام ، ومسح الأنف ، ودخول الحمام ، حتى يكون الانسان يهوديا أو مسلما صالحا . وصنفت كل الطرق الجيدة والرديئة نوعا ، والمحايدة التى تؤدى بها هذه الأعمال الضرورية . ولم تعالج الأشياء بمثل هذه الكيفية فى كل الأيديولوجيات المنشأة فى الماضى أو الحاضر . ولكن هناك دائما نزوعا فى هذا الاتجاه . وثمة شعار فى الحركة الشيوعية فى عهد ستالين يقضى بأن يكون الانسان شيوعيا أربعا وعشرين ساعة فى اليوم .

ويجب حماية القواعد الأساسية فى العقيدة العامة من النسيان ، وتسجيلها فى مكان ما حتى يتسنى الرجوع اليها اذا ثار شك أو جدل بشأنها ، وتذكرها بسهولة ، وتزيد المؤمنين بسبل الهداية فى جميع الظروف . هناك لذلك كتب حافلة بتعاليم « الشريعة » وروايات عن حياة المؤسسين والرواد الأوائل . واذا كانت هذه الكتب ضخمة أو عويصة استخلص الناس منها موجزات أو مذكرات أو تعليمات أو كتيبات صغيرة ، حمراء أو خضراء أو ما شابه ذلك . وهناك ، بخصوص التفاصيل ، شروح ، ومختصرات للشروح ، ومختصرات للمختصرات ، وكتيبات.

وهكذا تثبت الأشياء والأفكار والأفعال كلها ، وتستقر فى الأذهان أبد الآباء . قال الأحبار « أقم سياجا حول الشريعة » ويبدو أنه ليس ثمة موضع فى داخل المجال « أقم سياجا حول الشريعة » . ويبدو أنه ليس ثمة موضع فى داخل المجال المسور هذا للمبادرة والفكر والآراء الفردية ، أو لأى خلاف أو انحراف أو تغيير فى الشريعة . ومع ذلك فان الأشياء تتحرك .

وفى الحركات الأيديولوجية الشعبية الواسعة ، كالثورات الوطنية التى تنشب بلا تنظيم ، ينضم الناس الى الحركة تلقائيا ، لأنهم يقاسون من الوضع الذى تكافحه الثورة . وتبعا لمصير الصراع من توفيق أو فشل ، يغير الناس مواقفهم ، فهم أحيانا مستعدون للخضوع لنظام يبدو لهم آنئذ ثابتا لا يتزعزع ،وقادرون على أن يجدوا بعض الفضائل فى موقفهم هذا ، ما دام الانسان يبحث دواما عن مبرر للعمل الذى يريد أداءه . ولكن اذا كان هناك أناس يواصلون الكفاح فهناك آخرون يشعرون غالبا بالاثم ، ولكنهم عندما يحين أوان النصر ينضمون الى الحركة ـ وهم على الأقل أولئك الذين لم يقطعوا شوطا بعيدا فى المهادنة مع أصحاب السلطان ـ وينسون بسهولة تذبذبهم السابق ، أو يبررونه . كل هذا يولد الكثير من ظلال الأيديولوجيات الخاصة .

وفى بداية الحركات الأيديولوجية المنشأة ، وفى مواقع وأوقات انتشارها ، يتطوع الناس لنصرتها ، وينضمون الى الدين أو الطائفة أو الحزب ، بايمان صادق ونكران للذات ، مما يؤدى بهم بسهولة الى أبعد حدود الاستشهاد ، وهو استشهاد سعيد . وكثيرا ما تقترن الماسوشية (تلذذ المرء بالاضطهاد الذى ينزل به : المترجم)

بالايمان بقضية ما • ولكن بعد أن تنقضى فترة يكون الاعضاء الجدد هم أبناء أو بنات المؤمن الاصلى ، وهم أيضا فى الغالب مؤمنون بطبيعة الحال ، اما لانهم لا يجدون سببا خاصا للشك فى التعليم الذى تلقوه فى طفولتهم ، واما لأن الطائفة أصبحت الان قوية . وقد تكون صاحبة السلطان، فتكون هناك مزايا فى عضويتهم لها • ولعلهم قد اقتنعوا بدرجه كافيه ، عن طريق الرعايه الداخليه ، وبث الأفكار عن طريق المعبد او الحزب ، فيصبحون مؤمنين تماما كلما كان آباؤهم وامهاتهم • الحقيقه ان الامر كذلك فى أغلب الأحيان • غير أن الايمان لم يعد له هذا المعنى • كانت التضحية بكل شيء فى سبيل القضية هى النتيجة الطبيعية للايمان لدى المؤمنين الأوائل • والمؤسسين ، والغزاة ، أولئك الدين كرسوا أنفسهم للوعظ وهداية المتشككين وغيرهم غير انه يجب أن يكون فى أى مجتمع كبير عمال وفلاحون وتجار ، وكل أنواع العاملين المدنيين وأمثالهم ، على هؤلاء جميعا أن يعملوا ، ويحبوا ، ويتزوجوا ، وينسلوا ، ويربوا الأطفال ، ويبنوا البيوت ، ويرعوا أسرهم ومشروعاتهم • ويود أغلب هؤلاء الناس أن يكونوا مؤمنين بربهم ، مخلصين لملكهم ومعابدهم وحزبهم • ولكن الاله والملك والمعبد والحزب يقولون أن على الانسان أن يعيش حياة سوية • قال المسيح فى البداية : « اتبعنى ، ودع الموتى يدفنون موتاهم » (انجيل متى ، الاصحاح الثامن ٢٢) • ولكن عليك الآن أن تتبع المسيح ، وتدفن موتاك ، فالميت يجب أن يدفن بشكل ما • ان الحياة قوية ، ومن خلال عملية الحياة ، وكسب لقمة العيش والحب ، والتناسل ، ورعاية الاسرة ، والعمل ، وعقد مختلف الروابط مع الآخرين، يشعر المرء بحاجاته الرئيسية ، حاجات كل انسان ، ورغباته ومطالبه ودوافعه ومغرياته • وكل هذه الاشياء لابد ان تكون مسموعة ، وهى توحى بأشياء كثيرة خارج نطاق الأيديولوجية التى يعتنقها الانسان ، بل ضدها فى بعض الاحيان • وليس فى وسع الناس كلهم أن يضموا آذانهم عن سماع هذه الايماءات • وهناك كثيرون يحاولون التصالح مع هذه الايماءات ، وقد يعرفون أن بعضا منها ضد « الشريعة » التى يقرونها • ولكنهم بدأوا يفكرون فى أن « الشريعة » فى صياغتها الدقيقة لم توضع لعامة الناس أمثالهم • أو ربما يمكن وضع تفسير آخر لصيغة « الشريعة » • وقد لا يكون فىالمستطاع التصريح بذلك فى علانية ، خشية أن يسىء الأشرار استعمال الشريعة بتفسيرها المحرف • ويبدأ الناس يبنون فى قلوبهم تصورهم الخاص للشريعة مصطبغا بأشياء ليست فيها ، فهذا أيضا ايديولوجية خاصة •

ويفهم الحكام والقادة الأيديولوجية الأذكياء هذه العملية كلها بسهولة ،ويعرفون بالتجربة أنه من العبث أن يحاولوا حمل الناس كلهم على اتباع الشريعة دواما حسب بنيانها المستقيم ، المستقيم فى رأيهم بالطبع • ان فى الامكان تحويل الناس الى متمردين أو مجرمين • ومن الحكمة التسليم جدلا بارادة الناس فى البقاء داخل صفوف الجماعة وتركهم يتصرفون كما يشاءون داخل حدود مرسومة ، واتخاذ الاجراءات التى تضمن أن لا تؤثر هذه التغيرات فى الشريعة والنظام وحسن أداء التنظيم ونجاحه وازدهاره وتقدمه فى هذا العالم الفسيح الملىء بالأخطار •

وأحيانا تطرأ بعض الأفكار على عقول الناس ، أفكار آتية من عالم الاشياء التى لم يتنبأ بها المؤسسون والشريعة والقادة ، افكار غريبة فى بعض الاحيان • ان الأشياء تتغير ، ومشاكل جديدة تظهر ، وهناك وفرة من الخبرات الجديدة ،

والناس يحتكون بأيديولوجيات أجنبية · ويبدأ البيض يفكرون فى أن النصوص القديمه للمبادىء والتعاليم لم تقل كل شىء ، وأن القادة ربما لم ينقلوا البنيان الصحيح للشريعة ، أو أنهم عدلوه أو حرفوه · وبعض الناس يقرأون الكتب المقدسة، وتصدمهم حقيقة أن ما هو مدون فى نصوص هذه الكتب لا يتفق تماما مع التفسير الشائع والتعليم الحاضر الذى تجريه السلطات · والشجعان من هؤلاء الناس ينشرون ما اكتشفوه خارج بلادهم معرضين أنفسهم لعقوبة قد تكون رهيبة · والكثيرون يحفظون اكتشافهم فى صدورهم · غير أن هذه الايديولوجية الخاصة التى تبقى محفوظة فى السر تكون على الرغم منهم شديدة الوطأة على كلامهم وأفكارهم وأفعالهم كما تكون كذلك على الآخرين ·

وللقادة وأصحاب النظريات أيديولوجيات خاصة بهم · ومعظم القادة مخلصون لأيديولوجياتهم فى البداية ، ولكن عدد هؤلاء المخلصين يقل بمرور الوقت · وهم يعرفون اشياء كثيرة خافية على عامة الناس ، ولديهم فرص لمعرفة بواطن الامور ، والاتصال بالأجانب ، ومساءلة المخالفين والمنشقين · وانهم ليعرفون أن هناك أشياء كثيرة لا يجوز أن تتكشف للجماهير خشية أن يفقد هؤلاء ثقتهم ويقضوا على النظام العام ، وذلك فى صالح الناس بطبيعة الحال · غير أنه من المحتمل أن يكون بعض القادة قد بدأوا يفكرون فى أن ذلك ليس أولا فى صالح الجماهير بقدر ما هو فى صالح القادة أنفسهم · ويعتقد الكثيرون أن ثمة أشياء يمكن أن يسمح بها لأولئك المجهدين بمهمة قيادة الآخرين ، ولا يجوز أن تتاح لعامة الناس · وثمة آخرون (أو هم أنفسهم) بدأوا يفكرون فى أن الاشياء تختلف فى حقيقتها عما يدرس فى الفقه ، لا على المستوى العملى فقط ، بل أيضا على المستوى النظرى · ويشعر القادة الصالحون ذوو الأخلاق الطيبة بأن هذه الحقيقة لا يجوز أن تتكشف للناس حتى لا يتفكك المجتمع أما القادة الأنانيون الوقحون فانهم يشعرون بأن هذا الامر لا يجوز أن يتكشف للناس حتى لا يفقدوا قوتهم وامتيازاتهم ·

وقد تكفل العلماء النظريون بمهمة تعريف الايمان والدفاع عنه ، ومن ثم فمن حقهم وواجبهم أن يتجادلوا بشأنه ، وهذا عمل خطير ·· غير أنهم سرعان مايدركون، على الأقل ، أن الأشياء ليست بسيطة واضحة كما يتصورها عامة الناس ، ويرون أنه ليس ثمة جدوى من تلقين عامة الناس تعقدات الفكر النظرى · ومن ثم فهم يحتفظون لأنفسهم بالجانب الخاص بهم من التعليم العام · وهذى فرصة لتطوير هذا الجانب فى اتجاه خاص ، لعله اتجاه جديد ،أو « هرطقى » · وعليهم أيضا أن يجادلوا المنشقين والمتشبككين حتى يفحموهم · غير أن الأسقف كولنسو لم يكن أول ولا آخر من اقتنعوا بحجة أولئك الذين استمعوا اليه ·

★ ★ ★

تعلمون أن اللغوى العظيم فردينان دوسوسير قد أثبت منذ قرابة خمس وستين سنة أنه ينبغى التفرقة بين اللغة والكلام · فاللغة هى النموذج الاجتماعى المجرد الذى لا يوجد بأكمله فى أى مكان ، والمسجل على وجه التقريب فى المعاجم وكتب القواعد التى يراعيها كل الذين يستخدمون اللغة · أما الكلام فهو الذى يتحدث به كل إنسان ، هو تحقيق اللغة فى ظروف معينة، هو واقعة مادية يمكن تسجيلها بالدقة بالكتابة أو باستعمال آلة التسجيل الشريطية ، اللغة واقعة اجتماعية ، أما الكلام فهو واقعة فردية · وبتجسيم اللغة عملية الكلام يقدم الانسان نسخة شخصية

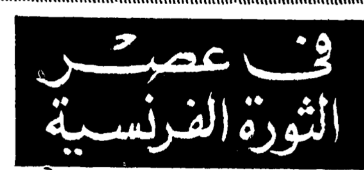
منها ، فيها اخطاء ونبرة ، وسيمات خاصة ، وتنوعات فى البنيـــة والمزاج • ومن مجموع الأحاديث الفردية ، القائمة الحركة ، ينمو نموذج معدل ، شكل جـــديد من أشكال اللغة •

والمجتمع ليس لغة ، رغم ما تعلمه بعض مدارس الفكر الحديث ، ولكن هناك الكثير من أوجه الشبه بينهما • فالأيديولوجيات الخاصة تحفز الايديولوجيات الاجتماعية على الحركة والتغير • وهذى هى العملية التى نشهدها على مدى تاريخ البشرية •• ولكن هذا ليس سببا كافيا للافتراض بأن الامور قد تمضى على هذا المنوال أبد الآباد • فالسلطة تملك اليوم مزيدا من القوة ، ووسائل أكثر مما كان لها في الماضي • ففى مقدورها أن تفرض بمزيد من القوة تماثلا مع الايديولوجية التى اختارتها ، وأن تعزز هذه الايديولوجية فى نفوس الجماهير بقوة أشد مما كانت تستطيعه فى الماضى وهى تملك وسائل الاتصال التى لها قوة اقناع ليس لها مثيل فى الماضى ،وتستطيع أن تجند حشدا كبيرا من العاملين المدنيين لنشر حقيقتها • وها نحن ندنو من عـــام ١٩٨٤ •

ولكن يبدو لى أن العوامل التى حاولت أن أصفها بالنسبة للماضى ، وصفـــا موجزا ناقصا ، وربما محرفا ، لم تزل قائمة وراسخة بعمق فى طبيعة المجتمع الانسانى ومرتبطة ارتباطا وثيقا بالسمات الضرورية لكل مجتمع انسانى محتمل الوجود •

ورغم قوة الدولة وما تملكه من وسائل لغرس تعاليمها فى نفوس الجماهير فى كل مكان ، حتى أكثر النظم استبدادا وشـــمولية ، فان الأيديولوجية الاجتماعيـــة الاجمالية تصادف بعض المنشقين عليها • والسجون والمعسكرات والمستشفيات العقلية والنفسية أمثلة بالغة لهذه الحقيقة • واذا كان ثمة سكون ظاهرى يغطى زمنـــا طويلا الأيديولوجيات المكتومة التى يعتنقها هؤلاء المنشقون فان أقل تراخ يعتور النظام المفروض بالقوة يكفى لظهور هذه الأيديولوجيات ، كما تتفتح فجأة مئات الازهار وتشهد الصراعات الاجتماعية الخفية ، صراعات الطبقات أو الفئات أو العشـــائر أو الزمر ، بالاختلافات التى لا تستطيع الأيديولوجيات الجماعية أن تغطيها • وألف مثال يثبت لنا أنه حتى أولئك الذين يشايعون باخلاص عميـــق الأيديولوجيـــة الاجتماعية يؤلفون نسخا شخصية معدلة منها • ولا تبدى الصراعات بين الامم أو الجماعات الوطنية العرقية أو الدول أقل دلالة على اتاحة السبيل لتوحيد عالمى للآمال والآراء التى تعبر عنها • وتتضافر الأشياء كلها لتثبت أن العقلانية الخالصة لاتكفى لتكوين نظام عالمى شامل من القيم التى تضم على نحو واحد الرغبة والحب والمعاناة والموت •• ولم يقدم الى الآن اجابة مقبولة شاملة على الأسئلة التى يقاسى الناس من عجزهم عن الاجابة عليها ، والتى تفترض اتجاهاتهم الوجودية ومصالحهم وتطلعاتهم الجماعية •• ولم يزل الناس فى حاجة الى علامات يسترشدون بها للاختيار بين العديد من الاحتمالات المتاحة بالتحليل المنطقى ، حتى يجدوا خطوطا للعمل يمكن للمعرفـــة أن توجههم اليها على أقصى تقدير ، ويتزودوا بأمل ليس فى وسع المعرفة أن تكفله لهم •

السّياسات اللغويّة



(المقـال فى كلمـات)

عندما نشبت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، كانت فرنسا تتميز بتنوع شديد فى اللغات واللهجات ، ففى كل اقليم لهجة محلية) باتوا) تختلف كل الاختلاف عن اللهجة المستخدمة فى سائر الأقاليم ، حتى كان التفاهم عسيرا بين أهالى الأقاليم المختلفة ٠ وعلى هذا جابهت الثـــورة مجموعة متباينة من اللغات المحلية ٠ وفى هذه الآونة تقدم أحد رجـــال الدين ، هو الأب جريجورى (جريجوار) يبحث فى سياسة لغوية ترمى الى توحيد اللغة القومية وجعلها اللغة الفرنسية الباريسية ، واضعـاف اللهجات القومية ، أو القضاء عليها ٠ وتجلى عمل الأب جريجورى كتطبيق عملى لروح التنوير (أو الاستنارة) الذى ظهر فى ذلك العصر ،ومن ثم فهو يستهدف نشر المعرفة الدينية الصحيحة ، وتيسير تطبيق القوانين ، وتوفير الهدوء السياسى ٠ وكان كل ذلك حافزا له على وضع استفتائـــه وتقريره اللاحق ٠

ويضم الاستفتاء ثلاثة وأربعين سؤالا ، وقد وزع نصه على فرنســا كلها ، عندما كانت الثورة فى أوجها ، ووصلت الاجابات من الأقاليم ،وكان لها أثرها فى التقرير الذى قدمه الأب جريجورى الى المؤتمر المنعقد عام ١٧٩٤ ٠

الكاتب : جان - ايف لارتيتشو

مولود عام ١٩٤٧ . حاصل على درجة الاجريجاسيون في الآداب الحديثة ، له مقالات ودراسات عديدة عن اللغة الفرنسية والأدب المعاصر .

المترجم : أحمد رضا

ويعرض هذا المقال نص الاستفتاء . وتتحرى الأسئلة عن أصل اللغة الاقليمية ، وكلماتها ، وعباراتها ، وهل تحتوى على تعبيرات منافية للأخلاق . وثمة أسئلة عن وسائل نقل اللهجات شفاهة وكتابة ، وعلاقتها بالفرنسية ، ومجالات استخدامها ، ومدى انتشارها ، وتأثيرها على العادات والتقاليد . ومجموعة أخرى من الأسئلة عن التعليم ووسائله ، وهل يجرى بالفرنسية ، أو باللهجات الاقليمية ، ومدى مواظبة الأهالى على التعلم بالمدارس ، وميلهم الى التعليم .

وقد جمع هذا التحقيق وثائق كثيرة ، وبدأ حوارا مفيدا . وكان الأغلبية العظمى من المراسلين من المثقفين . وكان هناك من يدافع صراحة عن اللهجات الاقليمية ويهاجم قرار جريجورى كما كان هناك من يتشكك فى امكان تحقيق مشروع محو اللهجات الاقليمية .

ولم يكن يخطر ببال جريجورى أن الثورة لا تتعارض مع اقليمية اللغة ، وكان يعتبر اللهجات الاقليمية « دنيئة » غامضة الأصل ، ليس لها أساس مكتوب ، حافلة بالتعبيرات الضارة ، فهى معوقة للتقدم . ويعكس عمل جريجورى السلوك الثورى الذى يحرر الناس من الأشياء التى يفهمونها ويهتمون بها ، ويفرض عليهم أشياء لا يريدونها ولا يفهمونها .

ونتيجة لهذا الاستفتاء صدر تقرير ١٦ بريريال من السنة الثانية (من الثورة) بشأن « الحاجة الى الغاء اللهجات الاقليمية وتعميم اللغة الفرنسية ، والوسيلة الى تحقيق ذلك » • ويبدأ التقرير باحصائية عن اللهجات الاقليمية ، وعدد المتكلمين بها فى كل اقليم . والمتكلمين بالفرنسية • ويصف التقرير اللهجات الاقليمية بانها بقايا عهد الاقطاع ، ويذكر مزايا التوحيد اللغوى ويدرس بعض الاقتراحات •وأثبتجريجورى ان وحدة اللغة جزء مكمل للثورة ، وأن هذا الهدف لا يصعب ادراكه • وفى سبيل هذا التوحيد عرض التقرير بعض الاجراءات ، منها تجنيد الكتاب والأدباء والشعراء ورجال الفن والصحافة لهذه المهمة القومية • ويقدم جريجورى أخيرا الخطوط العريضة لمشروع يحدث به ثورة فى اللغة الفرنسية ، يتضمن تطوير قواعدها ، ووضع قواميس لها •

وكانت هذه أول مرة تطبق فيها سياسة لغوية فى البلد ، أدت الى تطوير فى نظم التعليم • أما السياسة نفسها فكانت على الراجح فاشلة ، اذ كانت سياسة عنيفة أخفقت فى محو اللهجات الاقليمية التى ما زالت مستخدمة فى جهات كثيرة ، وما زالت تتطور وتنبعث من جديد •

قلما تحظى مشكلة تنوع اللغات بأى اهتمام حين تتحول جماعات السكان الى دول • فاذا ظهرت هذه المشكلة بالفعل فانها تظهر بعد ذلك فى سياق سياسى يسعى لايجاد حلول سياسية ، كما نلمس ذلك فى كندا وبلجيكا • على أن هذه الحلول قليلة ، وتعالج مواقف تتضمن الكثير من الاختلافات •

وقد اختارت بعض البلاد لغة ناقلة للفكر ، واحتفظت فى الوقت نفسه بلغاتها المحلية • فاللغة العامة فى الاتحاد السوفيتى هى لغة احدى جمهورياته ، وهى فى السنغال الفرنسية لغة أجنبية المصدر تماما ، ولكنها تمتاز بأنها تتحاشى التنافس القائم بين اللغات الوطنية ، كما أن لها مكانتها فى نطاق الجماعة الدولية • وثمة بلاد أخرى أجازت مختلف اللغات التى يتكلم بها الناس داخل حدودها كلغات رسمية بها • فسويسرة من الوجهة الرسمية بلد ثلاثى اللغات (الفرنسية والألمانية والايطالية) ، وبذلك أضفت الشرعية على ما يعتبر فى جهات أخرى مجرد أمر واقع مسموح به • ويتكلم الكثير من أهالى الالزاس ثلاث لغات (الألزاسية والفرنسية والألمانية) • أما البلاد التى تتميز بتنوع لغوى شديد، بسبب تاريخها أو اتساع رقعتها ، وتنتهج سياسة تركيزية ، فانها اختارت اللغة أو اللهجة الشائعة فى الاقليم الذى كان صاحب السيطرة السياسية أو الثقافية وقت توحيد أقاليمها ، وأهملت سائر اللغات واللهجات الموجودة بتلك الأقاليم

وقد انتشرت لغة بكين حتى شملت الصين كلها ، كما وسعت لغة فلورنسا ايطاليا، واللغة الهندية الهند • وانا لنجد بعض التوليفات الأصيلة : مثال ذلك أن اليهود المهاجرين الى اسرائيل ، الذين جاءوا اليها من أكثر من سبعين بلدا مختلفا ، قد اختاروا لغتهم القومية ، الثقافية والدينية القديمة التى بطل استعمالها منذ قرابة ألفى سنة ، وجعلوها على مستوى العربية التى يتكلم بها السكان المحليون ، فى حين استعملوا الانجليزية فى مجال العلاقات الدولية •

وقد صارت فرنسا فى عهد الثورة فى عداد الطائفة الثالثة هذه • ومن المفيد

أن ندرس الظروف والوسائل التى استخدمت فى مشروع خاص بالتوحيد اللغوى مشروع مترابط بدرجة كافية ، وقديم فى زمانه ، حتى نستطيع أن نميز بوضوح النواحى الايجابية والسلبية فيه ، ونستخلص منه بعض الدروس التى يمكن تطبيقها على الأحوال المماثلة ·

★ ★ ★

لندرس أول كل شيء كيف واجهت فرنسا فى عهدها القديم الوضع السياسى للثورة ، ثم نترسم سياسة السلطة الحاكمة من خلال الأعمال الرسمية ، ونحلل بالتالى تحليلا دقيقا بنوع ما عمل وآراء المؤيد الرئيسى للوحدة ، وهو الأب جريجورى (جريجوار) ·

● الموقف فى مستهل الثورة

نعلم كيف أن اللغة اللاتينية التى دخلت بلاد الغال مع الاحتلال الرومانى قد حلت أولا محل اللغة الغالية (لغة بلاد الغال) ، وما لبثت أن أصبحت لغة رومانية (اللغة الرومانية الريفية) ، ثم انقسمت بدورها الى مجموعتين لغويتين كبيرتين : لهجات فرنسية النمط فى الشمال ، ولهجات جنوبية النمط · وثمة مجموعة ثالثة « فرانكو بروفنسية » ، ذات حدود جغرافية أضيق نطاقا من الأخرى احتفظت ببعض السمات التى تلاشت من اللغتين الأخيرتين · وأصبحت اللغة التى يتحدث بها أهالى منطقة « ايل دو فرانس » هى السائدة مع ازدياد السلطة الملكية ، سياسيا واقليميا ، فى حين هبطت اللغات الاقليمية (النورماندية ، والبيكادية ، والفالونية ، واللورينية ، والشمبانية ، واللنجدوكية ، والبروفانسية) بالتدريج حتى أصبحت مجرد « باتوا » (لهجات عامية ، اقليمية) ، حتى ولو كان لبعض هذه اللهجات كالبروفانسية والجاسكونية كل سمات اللغة الحقيقية · أما المناطق النائية فكانت تتكلم بلغات مستقلة ، كالباسك أو البرينون ، أو باللغات المنتمية الى بلاد مجاورة ، كالقطالونية ، والكورسيكية ، والألزاسية ، والفلمنكية ·

كانت هذه هى الحال فى فرنسا قبل اندلاع الثورة ، وكانت معرفة اللغة الفرنسية الباريسية ، لغة الأدب والادارة ، ضرورية لكل من يبغى الظهور فى المجتمع واكتساب مكانة فيها · أما « الباتوا » التى تنقسم الى مجموعات منفصلة تتنوع كثيرا فى داخلها فانها تشكل اللغات الحقيقية المستخدمة فى مختلف المناطق · ويتكلم جمهور الناس ، وأغلبهم من الفلاحين ، بلهجاتهم المحلية ، ولا يفهمون الفرنسية · ولم تكن المصطلحات اللغوية فى ذاك الاوان تميز فى نطاق المملكة بين اللغة الأجنبية ، ولغة الحديث ، واللغة المحلية · فكان يطلق على كل لغة غير فرنسية اسم « باتوا » ·

وعلى هذا واجهت الثورة الفرنسية « حشدا من اللغات المحلية » بأوسع ما فى هذا التعبير من معان ، منتشرة فى البلد كله · وكانت طبيعة الاقاليم المغلقة وصعوبة المواصلات ، وعدم اختلاط السكان ، هى المسئولة عن هذا الوضع · ومع أن اللغة الكلاسية قد تحررت وتهذبت منذ القرن السابع عشر فان التركيبات اللغوية لم تتنوع كثيرا منذ العصور الوسطى حين كانت هناك عدة لغات « فرنسية » تتعايش دون أن تثير أية مشكلة ، ودون أن تكون مفهومة دائما بين منطقة وأخرى ·

ولم تكن حماسه الاصلاح عند رجال الثورة تستلهم اعتبارات لغوية بقدر ما كانت تستجيب لمطالب سياسية ، حين نشر الأب جريجورى فى ١٣ من أغسطس ١٧٩٠ نص البحث الذى أجراه • ومنذ ١٧ من يونية ١٧٨٩ ، حين انتقل مجلس طبقات الأمة الذى كان يجتمع أصلا فى فيرساى الى باريس واتخذ له اسم « الجمعية الوطنية » ، أصبح المبدأ السائد هو المساواة والعقلانية والتوحيد ، وألغيت الامتيازات ونشر الاعلان بحقوق الانسان ، وقسمت الأقاليم السابقة الى ثلاث وثمانين مقاطعة . ولم يكن بد من أن يحل محل الهيكل القديم القائم على العرف والاستبداد التشكيل الجديد الذى قام على النظام والعدالة لذلك كان من المنطقى أن توحد اللغة التى تنشر هذه الآراء • ولم يكن بد من أن تصير الفرنسية التى كانت وقتئذ فى أوجها لغة العاصمة وأوربا المتمدنة كلها لغة الثورة •

وفضلا عن ذلك بدأ ينمو شعور من مصدر جديد ، وينتشر التعبير عنه ، الشعور بالانتماء الى أمة ؟ وكان هذا الشعور مرتبطا بلا شك بأفول فكرة المملكة أو تغيرها •

كانت كلمة natio تشير فى الأصل الى الموطن أو الى الشعب الذى نشأ فيه الانسان • ويذكر دارجنسون عام ١٧٥٤ فى « يومياته » بدهشة أن كلمتى « دولة » و « أمة » أخذتا فى الانتشار . ولم يكن لهاتين الكلمتين فى عهد لويس الرابع عشر أى ذكر ، ولم يكن معناهما معروفا بالمرة • ولم يكن للهوية القومية وجود فى نظام الحكم الفرنسى قبل ثورة ١٧٨٩ ، فكان فى مقدور الانسان أن يغير تبعيته لأية سيادة ، ولم يكن لاقليم اللورين اتفاقيات جمركية مع بلاد الراين ، مع أن لها مثل هذه الاتفاقيات مع جيرانها الفرنسيين • والنتيجة أنه كان من الاسهل لنانسى أن تزاول التجارة مع مايتس من أن تفعل ذلك مع ريمس • ولعلنا نذكر قول ميرابو ان « فرنسا تجميع غير منتظم لشعب مفكك » الذى يدل فى تقديره النقدى على حركة تتجه الى حالة ذهنية جديدة •

ويغدو عامل التوحيد الذى يتمثل فى الارتباط الوثيق بالملك غير مقبول حين تشوه أخطاء لويس السادس عشر صورة الملك باعتباره رمزا للبلاد ثم تقضى عليها •ويطلق المجلس على نفسه اسم « الجمعية الوطنية » • وفى فالمى تواجه القوات الفرنسية العدو بصيحات تقول « تحيا الأمة » (أو يحيا الوطن » ، وقد حل محل مفهوم المملكة المحدد الملموس فكرة الجماعة المجردة الناشئة من تراث تاريخى وثقافى مشترك • وهكذا يتحقق توحيد الأمة عن طريق لغة قومية •

الاستراتيجية السياسية للثورة الفرنسية

ان من شأن مزج بعض المعطيات اللغوية بنمط سياسى معين أن يتيح فهما أفضل لردود الفعل الصادرة من السلطات الثورية كما تتبدى فى قراراتها الرسمية• ولم يكن للنظام السابق على الثورة حاجة الى سياسة لغوية ، ذلك أن تنوع « اللهجات المحلية » و « الأمم » لم يؤثر فى الروابط الاقطاعية الأساسية فى البلد• فقد كانت السلطة القائمة تتكلمالفرنسية ، ولا تهتم كثيرا بأن يستمر عامة الشعب فى استخدام اللغة المحلية ما دام هناك صفوة تفهم الفرنسية وتعمل وكيلة للشعب بغض النظر عن عزلته الثقافية • ويفسر ذلك عدم وجود سياسة تربوية فى ذلك

الحين ، اذ لم يكن ثمة داع لها • لقد تعلم الفرنسيون لغتهم مثلما تعلم الغاليون اللاتينية ، دون أى اكراه من ناحية الادارة لأسباب اجتماعية واقتصادية فى غالبيتها •

وهكذا ورثت الثورة هذا الوضع الذى لم يكن لها بد من أن تقبله فى هذه المرحلة الأولى التى تتغيا تحرير الشعب ، رغم أنه لم يكن ملائما للظروف الجديدة• والواقع أنه كان من أول القرارات (التى اتخذتها الثورة) قرار بتاريخ ١٤ من يناير ١٧٩٠ يتعلق بترجمة المراسيم الى اللغات واللهجات المحلية ، وقد طبق من فوره• نرى مثالا لذلك مؤسسات « دوجا » وهى تتولى هذا العمل فى ثلاثين مقاطعة (أكثر من ثلث البلد) بأسلوب صناعى تقريبا • وفى الوقت نفسه تتشكل بعض الآراء فى التربية ، ولكنها لا تتحقق الا بعد قرارات ترميدور •

وانقلبت النزعة التحريرية الاولى انقلابا تاما لأسباب لا علاقة لها بالمشكلة اللغوية • ومنذ ١٧٩٣ قضى زعماء اليعاقبة على النزعة الاتحادية ، وحلت الجمهورية « التى لا تتجزأ » محل الملك • غير أن الأهم من ذلك أنه منذ ربيع ١٧٩٣ اندلعت الثورة فى فانديه وكورسيكا وبعض المدن الكبيرة مثل ليون وتولون ومرسيليا • وتضم فى مجموعها ستين مقاطعة ، ثارت ضد « المؤتمر » ، وأصبح العدو يتهدد الحدود كلها ، واعتبرت اللغات المحلية مؤيدة للثورة المضادة •

وثمة تحول حاسم تجلى فى تقرير « بارير » فى الثامن من شهر بليفيوز من العام الثانى (فبراير ١٧٩٤) : « تستخدم الفيدرالية والثورة المضادة اللغة البريتونية (العامية) ويتكلم المهاجرون وأعداء الجمهورية اللغة الألمانية والثورة المضادة اللغة الايطالية . والتعصب لغة الباسك» •ويقترح بارير فى المرسوم الملحق أن يبعث المعلمون فى الحال الى هذه « الأركان الأربعة من اقليم الجمهورية » (بريتانى ، والألزاس ، وكورسيكا ، واقليم الباسك) حيث تتميز لغة محلية وطيدة ، مرتبطة بالقوات الرجعية بصورة ملائمة فى الكثير من الأحيان • وهذا اجراء وقائى عام ، شبيه بارسال الممثلين الى مهمة • واذا تعسر تطبيق هذا الاجراء فى سائر أنحاء القطر كما أراد بعض النواب ، ومنهم الاب جريجورى ، فانما مرد ذلك الى أسباب تتعلق بالفاعلية • « قد يتطلب الاجراء الكلى وقتا طويلا وعددا كبيرا من الرجال ، فلا نستطيع من ثمة انجاز المهمة التى أمامنا فور رغبتنا فى ذلك • ان ما نحتاج اليه اليوم بصورة ملحة هو منع قيام « فاندية » جديدة فى بريتانى الحالية حيث ••• يمارس القساوسة نفوذا شديدا للغاية باستخدامهم اللغة البريتونية المبتذلة وحدها •• » • ويرفض بارير أن يهاجم اللغات العامية المحلية (الباتوا) ومن الواضح أنه يفرق بين بعضها وبعض ، لأنها « ليست مانعة » (من استخدام غيرها) ، ولم تمنع أى انسان من معرفة اللغة القومية » • وقد أكمل المرسوم الذى تم اقراره ووسع نطاقه بالمرسوم الصادر فى الثانى من ترميدور ، الذى يحظر استخدام أية لغة أو لهجة خلاف الفرنسية فى أى عمل حتى ولو كان عرفيا • ولهذا الاجراء سمة ارهابية ، ومن العسير فرضه بالقوة ، ومن ثم أبطل فى نهاية عصر الارهاب ؛ أى بعد شهر ونصف ، فى السادس عشر من شهر فروكتدور •

وكان الاتجاه الليبرالى فى عام ١٧٩٠ مناقضا بالفعل للنزعة التوحيدية ،وكان مصيره على أية حال الى الزوال تحت ضغط الظروف المتصلة بتقرير بارير ومرسومه حيث ظهر لأول مرة استراتيجية سياسية تعالج اللغة والتعليم بأسلوب منطقى •

أعمال الأب جريجوري وآثاره

ثم يطرأ على عمل الأب جريجوري على العكس من ذلك أى تغير ، فقد ظهر منذ البداية أنه التطبيق العملى المستقيم لروح « التنوير » فى الوقت الذى لم تشتد فيه بعد صرامة السياسة الرسمية فى البلد .

ولما كان جريجوري راعى كنيسة « انبرمسنيل » باللورين فقد أوفد نائبا عن رجال الدين فى مجلس طبقات الأمة قبل أن يغدو رمزا لقسيس القرية المخلص لوطنه . ولم تكن مشاكل اللغة والتعليم جديدة بالنسبة اليه . وقد أنشأ فى أبرشيته مكتبة تضم كتبا قيمة ليبطل بها ما كان لتقاويم المزارعين على الفلاحين من تأثيرات ضارة . وهو يعرف القس أوبرلان ، أخا مؤلف كتاب فى « اللهجات العامية فى أرباض بان دولاروش » ، وكان هو نفسه من مؤسسى المدارس ، وبناة الطرق ، ومنشئى الصناعات ، أكثر من ذلك أنه كتب بحثا فى « انبعاث اليهود ماديا ومعنويا وسياسيا » فاز بجائزة منحها اياه فى عام ١٧٨٨ « جمعية ميتز الملكية للعلوم والفنون » . وفى هذه الوثيقة يؤكد ضمن أشياء أخرى ضرورة استئصال « ذلك النوع من الرطانة الألمانية العبرية التى يستخدمها اليهود الألمان » ، وهو يشير بهذا دون شك الى اللهجة اليهودية الألزاسية ، وربما البيدية (٤) التى تعرف تراثها الفنى فى الأدب والفولكلور .

وكتب جريجوري أيضا : « تجهل الحكومات أو لعلها لا تستشعر الحاجة الى القضاء على اللهجات المحلية من أجل تعزيز قضية التنوير ، والمعرفة النقية بالدين ، وتنفيذ القوانين فى يسر ، وتوفير السعادة الوطنية والهدوء السياسى » . وانا لنرى فى هذا كل الحوافز الثقافية والسياسية والدينية مجموعة ومعروضة فى وضوح ، وهى التى سوف تلهم جريجوري فى وضع استفتائه وتقريره اللاحق .

وأجرى الاستفتاء ، ووزع النص على فرنسا كلها فى ١٣ من أغسطس عام ١٧٩٠ . وفى ٢٣ من أغسطس ظهر هذا النص أيضا فى نشرة بريو « الوطن الفرنسى » التى وزع منها زهاء مئة ألف نسخة . كان هذا فى أوج الثورة ، بعد انقضاء شهر على الاحتفال « بعيد الاتحاد » . وفى هذا الوقت ترجمت المراسيم . وفى ١٢ من يونية ١٧٩٢ وصل من الأقاليم تسع وأربعون اجابة ، وكان لها أثر فى التقرير الذى قدمه « الأسقف جريجوري » للمؤتمر المنعقد فى ١٦ بريريال عام ٢ (يونية ١٧٩٤) ، بعد انقضاء سنتين . أى حوالى أربع سنوات من بدء الاستفتاء . وقد تبدلت الأحوال والجو السياسى تبدلا عميقا ، اذ بدأ بعد ستة أيام ما سمى بالارهاب الكبير ، بسن قانون ألغى المرافعات وشهادة الشهود أمام محكمة الثورة « وسقطت الرؤوس كما يسقط قرين السيوف » . ويتمشى التقرير تماما مع الروح الارهابية ، ولكن لم يكن له أى تأثير . ويسير الارهاب اللغوى بمرارة الارهاب

---

(١) البيدية : من اللهجات الالمانية ، تكثر فيها الكلمات العبرية والسلافية ، وينطق بها اليهود فى الاتحاد السوفيتى ، وبلدان أوربا الوسطى ، وتكتب بأحرف عبرية ؛ المترجم .

السياسى ، ببواعثه ووسائله ، فى نضال مشترك من أجل انقاذ الثورة بالدفاع عنها ضد أعدائها أنفسهم .

وقبل أن نحلل الاستفتاء ، وهو وثيقة رائعة على جانب كبير من الأهمية ، نقدم نصه الكامل ، ثم نعلق على معنى الاجابات ، ونختم ذلك بمطالعة التقرير :

الاستفتاء :

١ ــ هل استخدام اللغة الفرنسية عام فى منطقتكم ؟ وهل هناك لهجة أو أكثر يتحدث بها الناس ؟

٢ ــ هل لهذه اللهجة أصل قديم معروف ؟

٣ ــ هل تشتمل على تعبيرات أهلية ، وكلمات مركبة كثيرة ؟

٤ ــ هل يصادف الانسان كلمات مشتقة من اللغة الكلتية ، أو الاغريقية ، أو اللاتينية ، وبوجه عام من اللغات القديمة أو الحديثة ؟

٥ ــ هل لها صلة واضحة باللغة الفرنسية ، أو بلهجات المناطق المجاورة ، أو ببعض النواحى البعيدة التى رحل اليها المهاجرون من منطقتكم واستقروا بها منذ زمن بعيد كمستعمرين ؟

٦ ــ بأى شكل تختلف بالأكثر من اللغة الوطنية ؟ أليس الأمر كذلك بالنسبة لأسماء النباتات أو الأمراض ، أو العبارات المستخدمة فى الفنون والحرف وأدوات الزراعة ، ومختلف أنواع البذور ، أو فى الزراعة وقانون الجمارك ؟ بودنا أن نحصل على هذه المصطلحات .

٧ ــ هل نجد كلمات كثيرة تعبر عن الأشياء نفسها ؟

٨ ــ فى أى نوع من الأشياء أو الأشغال أو العواطف تعتبر هذه اللهجة أغنى من غيرها ؟

٩ ــ هل هناك كلمات كثيرة تعبر عن فروق دقيقة فى الأفكار والموضوعات العقلية ؟

١٠ ــ هل هناك عبارات كثيرة مجافية للذوق السليم ؟ ماذا يمكن الاشارة اليه بخصوص سلامة العادات ونقائها أو فسادها ؟

١١ ــ هل هناك شتائم وعبارات كثيرة تقال عند الغضب ؟

١٢ ــ هل تحتوى هذه اللهجة على مصطلحات أو تعبيرات قوية ليس لهما وجود فى اللغة الفرنسية ؟

١٣ ــ هل الأصوات الختامية فى الألفاظ حروف متحركة أكثر منها ساكنة ؟

١٤ ــ ما هو نوع النطق فى هذه اللهجة ؟هل هو حلقى ، أو صفيرى ، أو لين ، أو ضعيف النبرة أو قويها ؟

١٥ ـ هل فى كتابة هذه اللهجة سمات أو حروف تختلف عن الكتابة الفرنسية ؟

١٦ ـ هل تختلف هذه اللهجة اختلافا كبيرا من قرية الى أخرى ؟

١٧ ـ هل تستخدم فى المدن ؟

١٨ ـ ما مساحة المنطقة التى يتحدث سكانها بها ؟

١٩ ـ أفى مقدور أهل الريف أن يتكلموا الفرنسية أيضا ؟

٢٠ ـ هل كانت المواعظ فيما مضى تلقى باللغة المحلية ؟ وهل توقف هذا العرف ؟

٢١ ـ ألم تزل قواعد هذه اللهجة ومعاجمها موجودة ؟

٢٢ ـ هل توجد كتابات بهذه اللهجة فى الكنائس والمقابر والميادين العامة ؟

٢٣ ـ ألديكم مؤلفات أو مخطوطات ، قديمة أو حديثة ، نشرت باللهجة المحلية ، كقانون الجمارك ، والاستفسارات العامة ، والتاريخات ، والصلوات ، والعظات ، وكتب الأخلاق ، والأغانى ، والتراتيل ، والتقاويم ، والأشعار ،والمترجمات وغيرها ؟

٢٤ ـ ما هى المزايا التى تتجلى بها هذه الأعمال المتنوعة ؟

٢٥ ـ هل يمكن الحصول عليها بسهولة ؟

٢٦ ـ هل هناك أمثال عامية كثيرة تختص بها لهجتكم ومنطقتكم ؟

٢٧ ـ ما تأثير اللهجة المحلية على أخلاقياتكم ، وكيف تنعكس هذه الاخلاقيات على لهجتكم ؟

٢٨ ـ هل من الملاحظ أن لهجتكم المحلية تقترب على مهل من اللهجةالفرنسية وان بعض كلماتها فى سبيلها الى الزوال ؟ ومنذ متى يحدث ذلك ؟

٢٩ ـ ما هو الأثر الدينى والسياسى الذى يترتب على محو اللهجة المحلية ، لو تم ذلك بصورة نهائية ؟

٣٠ ـ كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟

٣١ ـ هل يجرى التعليم فى المدارس الريفية باللغة الفرنسية ؟ وهل تستخدم بها نفس الكتب ؟

٣٢ ـ هل فى كل قرية معلمون ومعلمات ؟

٣٣ ـ هل يدرس بهذه المدارس موضوعات خلاف القراءة والكتابة والحساب والدين ؟

٣٤ ـ هل يشرف قساوسة القرية على المدارس اشرافا دقيقا ؟

٣٥ ـ هل يملك القساوسة نخبة من الكتب يستطيعون اعارتها الى أبناء الأبرشية ؟

٣٦ ـ هل يميل أهالى الريف الى المطالعة ؟

٣٧ ـ ما أنواع الكتب الموجودة عادة فى بيوتهم ؟

٣٨ ـ هل لهم آراء أو أحكام مسبقة ؟ وما نوعها ؟

٣٩ ـ هل أصبح هؤلاء أكثر استنارة خلال العشرين سنة الأخيرة ؟ هل أصبحت أخلاقهم أكثر فسادا من ذى قبل ؟ هل ضعفت مبادئهم الدينية ؟

٤٠ ـ ما هى أسباب هذه الآفات وطرق علاجها ؟

٤١ ـ ما هى الآثار الاخلاقية التى ترتبت على الثورة الحالية ؟

٤٢ ـ هل تجد الناس محبين لوطنهم ، أو أنهم يهتمون بمصالحهم الخاصة وحدها ؟

٤٣ ـ هل رجال الدين وأفراد الطبقة الارستقراطية السابقة هدف للاهانات الشديدة ، وتصرفات الفلاحين الخسيسة ، أو التصرفات الاستبدادية التى يمارسها العمد ، والبلديات ؟

★ ★ ★

وقد لا يتبين منطق هذه الأسئلة الثلاثة والأربعين لأول وهلة . غير أنه بدراسة هذه الوثيقة المركبة ، والمعدة بعناية دراسة دقيقة ، يتكشف لنا سريعا ترابطها .

وانا لنجد فى السؤالين ٢٩ و ٣٠ المركز المنطقى لهذا الاستفتاء الذى يمضى بعده الاستفتاء على مستويين متقاربين وفى اتجاه واحد . والسؤالان هما : « ما هو الأثر الدينى والسياسى الذى يترتب على محو اللهجة المحلية ، لو تم ذلك بصورة نهائية ؟ » . و « كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟ » . وعندما يذكر الهدف النهائى » نجد أنه واضح لا لبس فيه ؛ فجريجورى الذى يمثل السلطة المركزية يدعو أهالى الأقاليم لابداء رأيهم بشأن انتحارهم لغويا وثقافيا ، وأن يسهموا فى ذلك اذا اقتضى الأمر . وعلى أية حال فان القصد واضح ومفهوم ، والقليل جدا هم الذين أجابوا بأسلوب « أصدقاء دستور أوش » (١) المستعدين « للتضحية بأنفسهم على مذبح الوطن » حسبما استعاروا هذا المعنى من التاريخ : « لا نرى بأسا فى القضاء على لهجتنا .. ولا نولى لهجتنا أى اهتمام ، وفى الإمكان أن تنزعوها منا متى شئتم ، فلن نأس على ذلك بالمرة .. ان محو لهجتنا لابد أن يرضى الرب ، وانا لنرحب بذلك ، ولن تخسر السياسة شيئا بسببه » .

ويلجأ المجيبون على الأسئلة فى أغلب الأحيان الى التحفظات والشكوك بشأن امكان تحقيق هذه المهمة : « لا أظن أن هناك أى مشكلة فى محو اللهجة الغاسقونية فى مقاطعاتنا ، غير أن الكيفية التى يمكن بها تحقيق ذلك تبدو

---

(١) أوش ، عاصمة مقاطعة « جير » بجنوبى فرنسا . وكانت عاصمة ارمينياك ، وغاسقونيا .: المترجم

لى غير ملائمة ، وعديمة الجدوى • ذلك لأن الطبقات الدنيا من أهل الريف والحضر سوف يفسدون اللغة ويصنعون منها رطانة » (بيير برنادو ، من جويين) • وثمة من يدافع عن اللهجة الاقليمية بصراحة : « اللهجة الاقليمية تؤلف بين قلوب الناس، وتوحدهم • انها لغة الاخوان والأصدقاء » (بيرجراك) • وثمة من يهاجم آراء جريجورى بصراحة : « أعتقد ببساطة أنه لو كان من الضرورى الغاء التعليم باللغة الفلمنكية فان ذلك لن يكون مضرا بالصالح العام فقط ، وانما الأهم من ذلك أنه سوف يقوم عقبة فى سبيل كل شعور بالسعادة » • وتأتى أجل اجابة من بربيرنيان : « ان القضاء عليها ــ أى على اللهجة الاقليمية ــ قضاء على نور الشمس ، وطراوة الليل، ونوع الطعام الذى نأكله ، وعذوبة مائنا ، وعلى الجنس البشرى كله » • انها عبارة من قبيل النبوءات !

وابتداء من هذين السؤالين المركزيين يتشعب النص فى اتجاهين : اتجاه الأسئلة من ١ الى ٢٨ ، واتجاه الأسئلة من ٣١ الى ٤٣ • وتضم المجموعة الأولى فقه اللغة الى علم دلالات الألفاظ ، وعلم الاجتماع ، وتشكل بذلك دراسة منهاجية وصفية للهجات الاقليمية •

فأول كل شىء وضعت اللهجات فى سياق لغوى وتاريخى بالنسبة للغة القومية ولغات البلاد المجاورة • ووجه السؤال الذى كان أساسيا فى ذلك الحين الى أصل اللغة : هل هو قديم ومعروف تمام المعرفة ؟ والمطلوب أيضا معرفة الاقليم الذى نشأت فيه اللهجة ، وما هى الكلمات التى يتشكل منها بنيانها ، وهل العبارات أهلية أو مركبة ، أو مستعارة من اللغات المجاورة التى تختلف بدرجة ماعن اللغات التى أسهمت فى تكوين اللغة الفرنسية • وفى الوقت الذى يطلب فيه الاستفتاء معرفة مدى نقاء السلالة يتحرى أيضا درجة القرابة : الصلة أو البعد (٥ ، ٦) • وتتعلق المشكلة بقياس البعد : فاذا كان البعد كبيرا جدا كان ذلك مبررا لمحو اللهجة بسبب التباين ، أما اذا كان البعد صغيرا جدا فانه يمكن أن يبرر أيضا المحوبسبب النغولة ، وانعدام الفائدة • نرى كل ذلك يؤدى الى نتيجة واحدة كما ذكرنا قبلا • وفضلا عن ذلك فان الاسئلة لا تهتم بأن تبدو موضوعية ، فهى موجهة فى تفاصيلها وأسلوبها على شكل استفهام يستوضح بعض المعلومات المحددة : « أليس بنوع خاص من أجل كذا •• »

وتتحرى الأسئلة من ٧ الى ١٢ وسائل التعبير : ماذا تكشف عنه هذه اللهجات ؟ ماذا تظهره ؟ هل هى أشياء ضرورية وصادقة ؟ الى أى مدى ؟ واذا كانت هذه اللهجة تحتوى على عبارات كثيرة ترفضها التقاليد الأخلاقية « عبارات منافية لآداب السلوك ، شتائم » (١٠ ــ ١١) فيالها اذن من آفة تبرر القضاء عليها ! واذا كان هناك ندرة فى الكلمات التى تعتبر ضرورية « للتعبير عن التفاوتات الدقيقة فى الأفكار والمفاهيم العقلية » (٩) ، أو كان هناك على العكس من ذلك غزارة فى الكلمات أو المرادفات (٧) فان هذه الحقائق تبرهن على انعدام الفاعلية والفائدة • وأخيرا فلعل هناك لآلىء فى آكوام الروث هذه (١٢) ، فقد توجد عبارات مفيدة « أو حتى عبارات لا نجدها فى اللغة الفرنسية»، فلننقذ ما يمكن انقاذه منها ،ونضحى بالباقى ، حتى نشعر بالراحة من ناحيتها •

أما القسم الأخير من الوصف (١٣ ــ ٢٨) ، بعد تحديد الأصل ، وتمييز الصلات ، والكشف عن وسائل التعبير ، فانه يطرح أسئلة عن نقل اللهجات شفاهة

وكتابة ، ومظهر هذا النقل وكيفيته ومداه ، وعلاقة اللهجة بالفرنسية • وينصب الاهتمام الآن على تعريف المناطق الجغرافية (المدينة ، القرية ، الريف ، الاقليم) ومجالات الاستخدام (الدين ، القانون ، أوقات الفراغ ••) ، ومدى انتشار اللهجة (المطبوعات ، المخطوطات القديمة والحديثة) • وتوضح خطط لتشكيل بنيان متحقق من هذه اللهجات • فبعد انتصار « اللغة » يكون من المفيد ، وبلا ضرر ، دراسة المخلفات (الباقية من اللهجات) ، واجراء بحوث أثرية وسط الأطلال •

وينقلنا السؤالان ٢٧ و ٢٨ الى استفهامين حيويين : ما هو تأثير اللهجة الاقليمية على العادات والتقاليد ، والعكس بالعكس ؟ ألم يطرأ على اللهجة الاقليمية ضعف ملموس يمكن ببساطة تعجيله ؟ ومنذ متى كان ذلك ؟

وما أن يتبين الغرض من الاستعلام (٢٩ ــ ٣٠) حتى تحاول الاسئلة من ٣١ الى ٤٣ أن تبرز الوسائل والشروط التى تيسر الوصول الى النتائج • ويتبع التحليل اللغوى تحليل تعليمى (بيداجوجى) ثم تحليل سياسى وأخلاقى يمهد بدوره لوضع سياسة تربوية • ومن الواضح تنظيم التعليم العام وتطويره من العوامل الرئيسية لتوحيد اللغة •

وتنقسم هذه الاسئلة الى مجموعتين منفصلتين : فالمجموعة الأولى (٣١ ــ ٣٧) توضح دراسة الوسائل (٣٠) التى تعدها المدرسة (٣١ ــ ٢٤) ومادة القراءة (٣٥ ــ ٣٧) تحت اشراف « السادة القساوسة » الذين جعل ليقظتهم وجهدهم أهمية خاصة • وهنا يفتح جريجورى الطريق للتعليم الاجبارى الحر الذى نادى به « الجبليون » بقوة ، وتخلى عنه الترميدوديون • ويأتى قانون لاكانال (٢٥ أكتوبر ١٧٩٥) فينظم التعليم الثانوى والتعليم العالى ، ولكنه لا يفعل أكثر من انشاء مدرسة أو مدرستين بمصروفات فى كل مقاطعة •

« هل يجرى التعليم باللغة الفرنسية ؟ هل تستخدم نفس الكتب ؟ » (٣١) ان تنوع اللغات الاقليمية تنوعا حيا ولكنه غير مترابط ، وطبيعتها غير القابلة للتبسيط ، يجب أن تفسح الطريق لتماثل يطبق باحكام ، تماثل تميز به التعليم الفرنسى حتى وقتنا الحاضر • ولعلنا نتذكر قصة وزير فى عهد الجمهورية الثالثة ، نظر الى ساعته ، وتباهى بأنه يعرف الصفحة التى تدرس فى تلك الدقيقة نفسها فى كل مدارس الأطفال فى فرنسا •

وتعطينا الاجابات فكرة عن ابتسامات السخرية التى استثارتها الأسئلةالمتعلقة بالميل الى القراءة والمواظبة عليها بين الفلاحين ، والكتب التى قد تكون فى حوزتهم أو فى مكتبة قسيس بلدتهم •

« اننى أعرف حالة الابرشية تمام المعرفة ، لذلك أؤكد أن مكتبات قساوسننا لا تضم أكثر من أربعة مجلدات من كتاب الصلوات ، والكتاب الكامل فى الطبخ ، والمراسيم السينودسية ، وعلم اللاهوت لكوليه أو هامير ، ومجلس ترنت ،والتأملات والعظات اليسوعية ، وقوانين الاكليرودس فى العثور • وتعتبر هذه القائمة منأكبر القوائم • ولما كان الفلاحون يعودون من أعمالهم متعبين فانهم لا يجدون وقتا لقراءة أى شىء خلاف « تقاويم الزراع » ، وهى موئل « للأفكار الضارة » • و «مستوى

التعليم فى المناطق الريفية منخفض للغاية » • أما قسيس البلدة فانه « يزعم أننا اذا غرسنا فى نفوس الاطفال حب القراءة فمعنى ذلك أننا نحاول أن نخلق فيهم احساسا بالتفوق على أقرانهم ، وهذا أمر مناف للتواضع المسيحى ، أما البنات اللواتى يقرأن فانهن يصرن نساء سيئات » (بيير برنادو ، من جويين) •

وتشكل المجموعة الثانية من الاسئلة (٣٨ - ٤٣) استعلاما عن تقدم «التنوير» فى الريف • والنتيجه الاجماليه لهذا الاستعلام جارفة • فثمة مزارع من مونتوبان كتب عن الفلاحين يقول ان مفهومهم لما حدث محدود للغاية لدرجة أنهم على استعداد للموت فداء « للدستور » ، وهذى كلمة سحرية بالنسبة لهم - لأنهم يعتقدون انهم يدافعون على هذا الوجه عن قضية الملك - ويسلم كل انسان بأن للفلاحين « أفكارا ضارة » من أنواع كثيرة ، وأن العادات والتقاليد لم تتحسن بالمرة فى معظم الاحوال ، سواء كانت هناك ثورة أو لم تكن • « من الملاحظ أن الفلاحين الذين يتكلمون الفرنسية اقل جفاء بوجه عام فى أحاديثهم ، ولكنهم يميلون الى أن يكونوا اكثر فجورا وأقل عفه • وعلى العموم فان الفلاح يتعلق بالخرافات والاحكام المسبقة من جميع الانواع •• وقد أصبحت أخلاقهم فى العشرين أو الثلاثين سنة الاخيرة فاسدة بصورة مذهلة • والتحرى عن المنفعة الشخصية هو الوسيلة الوحيدة لتحديد سلوك الناس وأهل الريف • فهؤلاء لا يهمهم من الدستور الجديد الا ما يتعلق بالمكاسب التى عادت عليهم ، والأرباح الاضافية التى يتشوقون الى أن يجنوها منه •• وهم على استعداد لأن يبيعوا نفوسهم لرابع مرة لمن يتأهب لاضرام ثورة مضادة (موريل الأكبر ، وكيل أعمال بمدينة ليون) •

هذا الاتهام قاس بالتأكيد ، ولكنه يعكس الطابع العام على وجه اليقين • ان استخدام الفلاحين اللغة الفرنسية ، مع قربهم من المدن وزيارتهم اياها ، لا تفيدهم شيئا •

حوار فاشل

بعد أن جمع هذا التحقيق وثائق كثيرة بدأ حوارا قد يكون على جانب كبير من الفائدة ، ولكنه لسوء الحظ لم يبلغ القصد منه • كان الأغلبية العظمى من المراسلين من « المثقفين » بأوسع ما فى الكلمة من معان (الكتاب الشرعيون ،والاساتذة وأعضاء الاكليروس والادارة العامة) من بينهم الكثيرون من أنصار « جمعيات أصدقاء الدستور » • ومن بين ٤٩ اجابة اتبعت ٣٦ اجابة النهج المقترح ، وجاءت ١٧ اجابة منها (أى أكثر من الثلث) من جنوب فرنسا • وقد وزع الجزء الاساسى من هذه النصوص على ثلاث مجموعات محفوظة فى « مكتبة جمعية بورت رويال » ، والمكتبة الأهلية ، ونشر « أوجستان جازييه » جزءا منها فى عام ١٨٨٠ ، أما الاجزاء الأخرى فقد ضمت كملحق لكتاب من تأليف م • دو سيرتو ، ود • جوليا) و ج • ريفيل بعنوان « سياسة للغة : الثورة واللهجات الإقليمية » (جاليمار ، ١٩٧٥) وهو عمل عظيم الأهمية ، مفيد كمرجع يوصى به لمن يريد أن يدرس المسألة دراسة أكثر عمقا •

وكانت خلفية المؤلفين الاجتماعية والثقافية خليقة بأن تيسر الاتصالات ، ولكن كانت هناك بعض العوائق • ولم تزل الى اليوم ، وفى الكثير من الاحيان ، الفروق التى تفصل باريس من سائر أنحاء فرنسا أقرب ما تكون الى العداء •وكانت

العاصمة فى ذلك الحين باعتبارها مركزا اداريا وثقافيا ، تميل الى فرض روحها ونفوذها على سائر الأمة • ومع ذلك فان باريس ، سواء كانت مركزا للاضطهاد أو مهدا للثورات التى كثيرا ما أسيىء فهمها ، تمثل مركزية كل نظام للحكم على التوالى ، وتفرض على الفرنسيين صورةلايتعرفون فيها على أنفسهم • أما الأقاليم فان لها مظاهر عديدة ، وتعيش بأسلوب آخر ومبادىء أخرى ، وتعبر عن كل ذلك من خلال تنوع لهجاتها المحلية • وأما المشروع الذى يحاول توحيد اللغة ، كما أراد جريجورى ، فانه من وجهة النظر هذه فكرة « باريسية » •

ولنوضح أول كل شىء أن الفكرة قائمة على تعريف مشكوك فى صحته لمصطلحى « اللغة » و « اللهجة الاقليمية » (الباتوا) ، وكان حتى ذلك الحين تعريفا عاما ، نجده فى « الأنسيكلوبيديا » (الموسوعة) التى تعرف « الباتوا » بأنها « لغة محرفة يتكلم الناس بها فى كل الاقاليم تقريبا •• أما اللغة « الحقيقية » فانها تستخدم فى العاصمة وحدها » • وثمة تصحيح أجرته الأقاليم لهذا التعريف : « اللغة الطبيعية لاقليمنا هى الفلمنكية • اذا فهمت من كلمة باتوا (وهى الوحيدة المستخدمة) أى لهجة مختلفة عن الفرنسية •• أما اذا لم تكن تقصد الا لهجة نابعة من الفرنسية الصرفة فيكون معناها : (أصدقاء دستور بيرج) •

والظاهر أنه لم يخطر ببال جريجورى أن الثورة لم تكن تتعارض حتما مع اقليمية اللغة • ومع ذلك ففى الالزاس التى لا تعرف الفرنسية تقبل الناس الآراء الحديثة بحماسة • « هل الكتاب الفرنسيون أم الألمان هم الذين علموا الألزاسيين حب الدستور الجديد ؟ اننى لا أرى ما يمنع منأن تتمشى الألمانية مع الارتباط بالدستور جنبا الى جنب • والألزاسيون حتى الآن مفتونون بالدستور الجديد • حذار من استخدام أية وسيلة خلاف الاقناع •• » (خطاب ألقى فى شعبة اللغة الالمانية على أصدقاء دستور ستراسبورج فى ٦ من يوليه ١٧٩٠) •

ويبدو جليا ، حتى فيما يختص باللهجات الاقليمية الاصليه ، أن جريجورى لا يصيغ الا الى أولئك الذين يعتبرونها مثله « لغة دنيئة » ، غامضة الأصل ، ليس لها أساس مكتوب ، فهى تربة خصبة للآراء المسبقة ، معوقة للتقدم وانتشار المعرفة • وكلمة préjudice (الفكرة المسبقة) التى كانت مستخدمة كلمة دليلية (أى تساعد على تفسير أو حل شىء مجهول أو صعب : المترجم) كانت تشير الى أنواع كثيرة من الظواهر التى تتدرج من العادات الى العرافة ، وتشتمل على موضوعات شديدة التنوع ، كالارصاد الجوية ، والممارسات الطبية أو السحرية والمعتقدات الخرافية • وجريجورى لا يولى أى اهتمام للنصوص التى ذكرنا بعض أمثلتها من قبل ، والتى تدافع عن اللهجات الاقليمية بايضاح قيمتها الحقيقية وجذورها العميقة • واننا لنجد فى هذا الاهمال اما اساءة فهم أو خطابا بين جماعة من الصم • فالاستعلام الذى استهل بالبحث عن المعلومات أصبح ينزع الى أن يكون تحقيقا • ويعكس عمل جريجورى غموض السلوك الثورى الذى « يحرر » الناس من الأشياء التى يفهمونها ويهتمون بها ، ويفرض عليهم فى الوقت نفسه أشياء لا يريدونها ولا يفهمونها) •

ولننظر الآن الى النتيجة النهائية كما تتجلى فى التقرير المقدم للمؤتمر بشأن « الحاجة الى الغاء اللهجات الاقليمية وتعميم اللغة الفرنسية ، والوسيلة الى تحقيق ذلك » •

عنوان التقرير صريح واضح لا يجيز أى تعليق . أما تقرير بارير فانه معتدل بالنسبة اليه . ولا سبيل ها هنا الى ترجمة التقارير . ويشير جريجورى الى عيوب مثل هذه المحاولة (أى الترجمة) . « أتقترحون أن نعالج هذا الجهل عن طريق الترجمات ؟ عليكم اذن أن تضاعفوا النفقات . ان تعقيد العملية السياسية يعوق تقدمها . نضيف الى ذلك أن معظم اللهجات السوقية تمتنع على الترجمة ، أو تتيح ترجمات غير مضبوطة » .

ويبدأ التقرير باحصائية للهجات الاقليمية ، ووصف تفصيلى لحالة اللغة فى الريف ، ويقدر جريجورى عدد اللهجات الاقليمية بحوالى ثلاثين ، وعدد الفرنسيين الذين لا يتكلمون اللغة القومية بحوالى ستة ملايين ، فى حين أن «حوالى هذا العدد لا يستطيعون تقريبا أن يتحدثوا بها حديثا متصلا ، وثمة رقم آخر يدل على أن الذين يتكلمون الفرنسية لا يزيدون على ثلاثة ملايين ، أما الذين يكتبونها كتابة صحيحة فهم غالبا أقل من ذلك. وهناك خمس عشرة مقاطعة فقط يتكلم سكانها الفرنسية وحدها دون غيرها » . ولما كانت الفرنسية مستخدمة فى الكلام فى أوربا كلها فان هذا الوضع يبدو لجريجورى مخزيا ، وبخاصة لأنه يقرن الثورة الفرنسية دون لبس بتوحيد اللغة .

ويصف التقرير السمة التى انفردت بها اللهجات الاقليمية بأنها بقايا العهود الاقطاعية حين كان الطغاة يدركون أن من مصلحتهم أن لا يفهم الناس بعضهم بعضا . والشعب الحر لابد أن يكون ملما بالقوانين ، وأن يتصل أفراده بعضهم ببعض دون أى عائق . ولابد للشعب الفرنسى « أن يكرس بفخار ، فى أقرب وقت مستطاع ، وفى جمهورية واحدة لا تتجزأ ، استخدام لغة الحرية استخداما واحدا لا يتغير » . وعلى ذلك ينبغى أن يفرض هذا وذاك على الناس بكل الوسائل المتاحة . ومع ذلك يؤكد جريجورى أن « التشريع اللغوى كان على الدوام ديموقراطيا » ، ويضرب لذلك مثلا قصة « طاغية رومانى » حاول أن يتدخل فى شؤون اللغة . وعلينا أن لا ننسى أن التعصب الثورى فى هذه الآونة قد حل محل أنواع أخرى من التعصب ، وأن الديموقراطية كانت تفهم بصورة مؤقتة بأنها مثل أعلى خلقه الارهاب . ويمكن أن ندرك الأثر الذى تركته مثل هذه السياسة على الناس اذا قابلنا بين هذه التصريحات وبين الفقرة التالية المنقولة من الخطاب الألزاسى الذى ذكرناه آنفا : « ربما وجدنا الباعث الوحيد الذى لعله يبرر هذه السيطرة الكاملة للغة الفرنسية فى النظام القائم على ضرورة وجود لغة موحدة ، وهو نظام غريب ، يمثل غرابة النظام الذى يرى أن هذا التوحيد ضرورى فى مسائل الدين » .

وقد أحضيت مزايا التوحيد اللغوى وحللت ، وهى بجملتها تنصب على المشاكل التى عرضها بعض المراسلين ، وهى مشاكل سياسية (تدعيم البلد ، وبخاصة بالقرب من الحدود) ، واجتماعية (محو الأفكار المسبقة) ، واقتصادية (التعجيل بنشر التقدم التقنى ، وتوحيد المصطلحات الفنية) . وقد درست على عجل بعض الاقتراحات « سئلت هل أظن أن الفرنسيين فى الجنوب سوف يتخلون بسهولة عن لغة عزيزة عليهم بحكم العادة والشعور » . والاجابة على ذلك بسيطة : فلغتهم

أول كل شيء لن تضيع لأنها سوف تكون موضوعا للدراسة ! والى جانب ذلك فان ثقافتهم أدنى درجة بكثير من الثقافة التي يمنحونها في مقابل ذلك ! أما فيما يختص بهبوط المستويات الأخلاقية ، الأمر الذى أنذر به البعض كنتيجة للتحول الى اللغة الفرنسية . فان ذلك كان بالفعل مشكلة في العهد القديم (عهد ما قبل الثورة) الذى ابتلى بالترف والتطفل ، ثم جاءت صرامة أخلاقيات الجمهورية فأزالت هـذا الخطر .

وبعد أن أثبت جريجورى أن « وحدة اللغة جزء مكمل للثورة » أوضح أن هذا الهدف لا يصعب ادراكه ، وأن تقدما كبيرا قد تحقق بالفعل فى هذا الاتجاه ، منذ بعض الوقت ، بفضل القضاء على الاقطاع ، واصلاح نظام القضاء ، وتمازج النـاس بفضل الجيش . وفى كل حالة يؤدى الارتفاع بالنظم القديمة أو هدمها الى زوال أو اصلاح اللغة التى كانت هذه النظم مرتبطة بهـا ، ويفسـح مجـالا لنشـوء اللغة الجديدة .

وفى سبيل التعجيل بهذا التطور عرضت بعض الاجراءات ، من بينهـا تجنيد « هذا العدد الصغير من الكتاب الذين قويت مواهبهم بفضـل ميولهـم الجمهورية » ، فيطلب اليهم أن يحرروا كتيبات ـ فالكتب الكبيرة يشق قراءتهـا واستيعابها ـ عن الأحوال الجوية » تطبق مباشرة على الزراعة « أو مبادىء الفيزياء لمكافحة « الأفكار المسبقة » . والمطلوب من رجال الصحافة الذين « يمارسـون ضربا من التوجيه الفكرى أن يفسحوا مجالا أوسع للنواحى الاخلاقية » . وتوضع الصحافة بعناية فى الصف الأمامى من المعركة لكى تنشىء أدبا رسميا باللغـة الرسمية ، ويسرى هذا أيضا على الشعراء لأنهم سوف يكتبون أغانى وأشـعارا غنائية ، ذلك لأن « الأغانى التاريخية والتعليمية التى تتميز بالايقاع الوجـدانى للقصة الرومانتيكية لها فتنة خاصة لمشاعر أهل الريف » .

وسوف يفرض استخدام اللغة القومية وحدها فى العروض المسرحية العامة ، والمداولات فى المجالس البلدية ، والعلامات التجارية ، ويمحى باسم الفضيلة كل اقتباس من اللهجات العامية . « المعايير الأخلاقية ! ليس ثمة جمهورية بدونها ، ولا معايير أخلاقية بدون جمهورية ! » . وأخيرا فان « معظم المشرعين القـدامى والمحدثين قد نظروا الى الزواج خطأ على أنه انسال الجنس البشرى فقط . لم لا يلتزم الأزواج فى المستقبل بأن يثبتـوا أنهم يعرفون القراءة والكتابة والكلام باللغة القومية ؟

وحين يشعر جريجورى بأنه متطرف الى حد ما لا يستسلم مع ذلك ، بدافع من حماسته الجارفة وادراكه بأنه فى جانب الحق . « أعتقد أنه من السهل السخرية من هذه الآراء ، ولكن الأصعب من ذلك اثبات انها غير معقولة ، وكأنما الخوف من السخرية ينقلب الى رعب ! ولم تزل اللهجات من مختلف المناطق تسمع كل يوم فى المؤتمر الوطنى ، وسوف تبقى كذلك بعض الوقت ، ولكنها أيضا سوف تختفى حتما وقد تستخدم فى الكلام لغة واحدة بأسلوب واحد فى مناطق يتميز بعضها عن بعض فى حين تنطق اللغة الواحدة بطرق مختلفة فى بلد واحـد . لذلك فان اللهجـة لا تقاوم الاصلاح أكثر مما تقاومه الكلمات :

وأخيرا يقدم جريجورى « الخطوط العريضة لمشروع ٠٠ يحدث به ثورة فى لغتنا » ٠

ويتعلق هذا المشروع أساسا بالمهمة التى عهد بها النظام الملكى الى الاكاديمية الفرنسية القائمة ٠٠ لتطوير الهجاء : « فى الامكان اجراء تصميمات مفيدة فى الهجاء» ولم يزل الناس يقولون ذلك . يطالبون بتنظيم اللغة : « ان كل من قرأ لثوجلا (١) لا شك قد اقتنع بأن لغتنا حافلة بالتعبيرات الملتبسة والمشكوك فى معناها ٠ ومن الميسور والمفيد وضع حد لهذه المشاكل » ٠ ومن المفيد أن نقابل بين هذا الاقرار وبين فقرة أخرى تقول : « تتطور كل فكرة بسهولة بفضل المزية الواضحة المنهاجيه (للغة الفرنسية) ٠ ويجب أخيرا وضع قاموس وقواعد للغة ٠ فالأول يكفل وضوح « العبارة الاصطلاحية » وثراءها ، و « ضبطها » فى نطاق القواعد التى كفلت تفوقها ٠ « وبدون المبالغة فى استنباط الالفاظ والعبارات الجديدة السخيفة » لا يتردد القاموس ، كما هو الحال بالنسبة للغات الأخرى فى أن يستعير من هذه اللغات أحسن ما فيها من ألفاظ وعبارات تفتقر اليها الفرنسية ٠ وتساعد قواعد اللغة على حذف « كل الشواذ الناتجة اما من الأفعال الشاذة أو الناقصة ، أو من الاستثناء من القواعد العامة » ، وبذلك تفرض تسوية ديموقراطية للغة تمثل ربحا تقدمه الثورة للمجتمع ٠

وهكذا فان تقرير جريجورى الذى يمزج الاجراءات الحكيمة بالتصنيفات المضحكة هو نص ممتع ومحير فى آن واحد ٠ ففى حين يضع فى رعاية قومية متينة وعيا جيدا ونوعا من المنطق ،والاثنان لايدركان بالمرة ما فيهما من متناقضات وعسف ، يعرض فكرة صادقة بنوع ما عن السياسة اللغوية السائدة فى فرنسا بعد الثورة ، ويوضح مبادئها ومبرراتها ووسائلها ٠

كيف نحكم اذن على عمل رجال الثورة ، وبخاصة عمل جريجورى ؟ كانت هذه أول مرة تطبق فيها سياسة لغوية فى البلد ، وأدى ذلك الى تطوير وتنظيم فى التعليم لم يسبق لهما مثيل ، وهى حقيقة لا يجوز الاقلال من شأنها ٠

أما السياسة نفسها فكانت على الراجح فاشلة ٠ فقد اهتمت بالحاجات الملحة، ومن ثم ربما عاقت وقتئذ انفجارا لغويا لعله لم يكن ليحدث حتما ٠ وعلى أية حال فان عنف هذه السياسة قد خلق ضغينة شديدة ، ومع ذلك أخفق فى محو اللهجات الاقليمية التى استمرت مستخدمة فى جهات كثيرة ٠ وبخصوص اللغات المحلية فانها على الرغم من كل ضروب الكبت التى اتخذت ضدها ، ما زالت تنبعث من جديد ، وبخاصة فى المناطق التى جرت فيها أقوى المحاولات لاستئصالها ٠

ولم يكن الخطأ الأساسى راجعا الى الرغبة فى لغة واحدة يفهمها كل انسان ، ولكن الى الجهل بوجود ثقافات أساسية مستقلة ، أو الاستخفاف بها ومحاولة محوها بتحويلها الى صور كاريكاتورية ٠ هذا بلا شك هو أوضح درس يمكن استخلاصه من الحرية الثورية فى مجالات اللغة ٠

---

(١) من علماء قواعد اللغة الفرنسية (١٥٨٥ ــ ١٦٥٠) ، مؤلف كتاب « ملاحظات فى اللغة الفرنسية (١٦٤٧) . اهتم فيه بالاستخدام الصحيح للغة : المترجم ٠

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الاجنبى	العدد وتاريخه
● قيمة الأخطــاء العــلمية وإطراد العلم بقلم : بوريس كونتسوف	The value of scientific error and the universibility of science by Boris Kuznetsov	العدد : ٩٧ ربيع : ١٩٧٧
● المعنى الانسانى للفلسفة بقلم : جوزيف لالوميا	The human significance of philosophy by Joseph La Lumia	العدد : ٩٤ صيف ١٩٧٦
● الايديولوجية العــــامة والخاصة بقلم : مكسيم رودنسون	Ideology : Public and Private by Maxime Rodinson	العدد : ٩٧ ربيع : ١٩٧٧
● السياسات اللغــوية فى عصر الثورة الفرنسية بقلم : جان ـ ايف لارتيتشو	Linguistic politics during the French revolution by Jean-Yves Lastichaux	العدد : ٩٧ ربيع : ١٩٧٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٨/٣٨٥



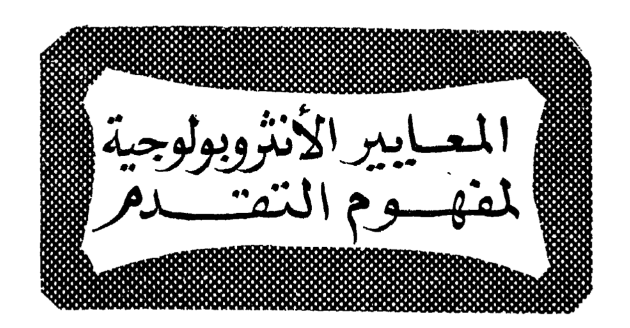
١٠ مايو سنة ١٩٧٨

٣ جمادى الثانى ١٣٩٨ هـ

١٠ أيـار ١٩٧٨

العدد الحادى والأربعون ـ السنة الحادية عشرة

محتـويات العـــدد



يبدأ الكاتب بالتفرقة بين مفهوم التقدم من جهة ومفهوم التطور والتغير من جهة أخرى . والمراد بالتطور هنا التطور البيولوجي الذى يحدث في عالم الطبيعة وهو يخلو من المحتوى الأخلاقي أي لا يوصف بانه أخلاقي أو لا أخلاقي . أما التقدم فهو نوع من التطور الميتافيزيقي الذى يحدث في العالم الاجتماعي وله محتوى أخلاقي . بوالفرق بين التغير والتقدم أن الأول لفظ عام يدل على تعديل الحالة الراهنة . وبهذا المعنى فان مفهومه أوسع من مفهوم التقدم الذى يدل على جانب معين من جوانب التغير .

ثم يتحدث الكاتب بعد ذلك عن مفهوم التقدم في فلسفتين : الأولى فلسفة التنوير ، والثانية فلسفة كانط الفيلسوف الألماني المشهور . فأما فلاسفة حركة التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فيعرفون التقدم تعريفاً عقلياً بمعنى أن التقدم ينحصر فى القيم الجمالية والعقلية ، ولذلك فهو لا يحدث الا فى المجال العقلى والفكرى ، أى فى مجال العلوم والآداب ، ومعيار المقارنة عندهم فى هذا الصدد هو الثقافة والعلوم الاغريقية والرومانية . ولذلك يهتم هؤلاء الفلاسفة بالدراسات الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) والأوربية .

الكاتب : ثيودور بابادوبولس

اخصائى فى الدراسات التاريخية للأثنولوجيا المقارنة ومنهجيتها ولد فى قبرص عام ١٩٢١ . أتم دراساته فى جامعتى لندن وباريس (معهد الأثنولوجيا) ، كما قام بأبحاث فى تاريخ الحضارة الاغريقية فى فترة الاحتلال العثمانى . وقد قام كذلك بدراسات عن لغات ومدنيات حوض الكونغو واقليم البحيرات العظمى خلال اقامته التى استغرقت عشر سنوات فى أفريقيا . وفى عام ١٩٦٣ أنشأ مركز البحث العلمى فى نيقوسيا الذى تولى ادارته منذ ١٩٦٧ . له مؤلفات عديدة .

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب بوزارة التربية والتعليم ، ومدير مشروع دائرة المعارف بوزارة الثقافة ، سابقا .

ووجه القصور فى هذا المنهج هو ترك مجالات شاسعة من الحقائق الانسانية العالمية خارج نطاق مفهوم التقدم، وعدم الاهتمام بالدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات غير الأوربية وبالقيم الكامنة فى المأثورات الثقافية غير الكلاسيكية . ومن هذا القصور تنشأ الأحكام الخاطئة والاستنتاجات المتحيزة عن طبيعة التقدم . وهذا يفسر لنا النسبية التاريخية والاجتماعية والثقافية التى تتسم بها نظرية فلسفة التنوير عن مفهوم التقدم .

أما الفلسفة الكانطية فانها على عكس الفلسفة التنويرية تنتقل بمفهوم التقدم من دائرة النسبية الى دائرة العالمية ، والمفاهيم الرئيسية فى هذه الفلسفة هى الطابع الأخلاقى للعمل الغائى (الموجه الى غاية) ومبدأ العالمية أو الشمولية . والتقدم فى عرف فلسفة كانط انما يتم فى اطار عملية التقدم التاريخى التطورى ، وله محتوى مادى يتمثل فى القضاء التدريجى على كافة القوى السلبية التى تقف فى سبيل الوصول الى الغاية النهائية للتطور التاريخى . وهذه الغاية أخلاقية فى جوهرها لأنها عبارة عن مثل أعلى شامل يتضمن الكمال الأخلاقى والتوحيد السياسى للجنس البشرى .

وجدير بالذكر أن المؤلف يأخذ فى مقاله بالرأى الذى ذهبت اليه فلسفة كانط ، ويبنى كل أقواله على مبادىء هذه الفلسفة .

المحتوى الاكسيولوجى (القيمى) لمفهوم التقدم

ان مفهوم التقدم هو فى جوهره مفهوم تاريخى اجتماعى ، بمعنى أن هذا المفهوم وما يدل عليه من معنى هو نتاج العمليات التاريخية الاجتماعية المتصلة بالتطور الثقافى الاجتماعى للجنس البشرى،ذلك التطور الذى يرتبط بهمفهومالتقدم ارتباطا لاتنفصم عراه • وقبل الشروع فى الكلام على كنه هذا المفهوم يتعين علينا التفريق بين هذا المفهوم وبين مفهومين أساسيين من مفاهيم العلوم الطبيعية والاجتماعية الحديثة ، ألا وهما التطور والتغير • والمقصود بالتطور هنا هو التطور بمعنــاه البيولوجى الدقيق • لا بمعناه الميتافيزيقى • وقد أوضح الأستاذ برادلى هذه النقطة حين فرق بين الدارونية من حيث هى نظرية للتطور الطبيعى ، والدارونية من حيث هى نظرية ميتافيزيقية للوجود • هذا والتطور الطبيعى فى العالم الاجتماعى الذى يكتسب فيه مفهوم التقدم معناه الحقيقى لا يخلو من الاهميه بالنسبة للانسان ، ولكنه يخلو من المحتوى الأخلاقى بمعنى انه لا يوصف بأنه أخلاقى أو لا أخلاقى ، ولذلك يجب اعتباره أمرا خارجيا أو موضوعيا • ومثل ذلك لا يصدق على التطور الكونى أو التغيرات التى تعترى العالم الطبيعى ، فهذه التغيرات وان كانت لا تخلو من الاهمية بالنسبة للانسان خلو من المحتوى الأخلاقى ، ولذلك يجب اعتبارها أمرا موضوعيا كذلك والقسوة التى ينسبها ج • س • هكسلى الى الطبيعة لا يمكن أن يكون لها معنى الا فى اطار اجتمــاعى وقيمى ، كاطار تلك العمليات التاريخية التى يكافح فيها الانسان الطبيعة والقوى الطبيعية • وهذا هو الذى يجعل ت • هـ • هكسلى يتحدث عن وجود تناقض بين العملية الاخلاقية والعملية التطورية • ولا يستقيم هذا الا على أساس النظـرة البيولوجية الفلسفية الكبيرة لا على النطاق التاريخى الاجتماعى الصغير • ولا يمكن أن تقوم القيم الانسانية الا على أساس ذاتى (نفسى) لا على أساس الحالة البيولوجية الموضوعية للانسان بوصفه كائنا طبيعيا • ولذلك فان كل المعايير المستمدة من العمليات الكونية لابطال مفهوم التقدم هى معايير غير مناسبة من الناحية المنطقية ، على الرغم من أن وجود الانسان قد يغوص فى أعماق العدم نتيجة للعمليات الكونية• ويمكن أن يساق الفناء النهائى المحيط بالانسان حجة لابطال القيمة العملية لمفهوم التقدم ، ولكن هذه الحجة لا تنفى حقيقة هذا المفهوم • ومما يدل على ضعف هــذه الحجة أن العمليات التى تجرى فى نطاق العالم الطبيعى انما تتم فى أحقاب طوال من الزمن الكونى ، فى حين أن العمليات الثقافية الاجتماعية يمكن أن تظهر وتتطور وتتكامل فى الزمن التاريخى والثقافى الاجتماعى الذى ليس هو سوى جزء صغير جدا من الزمن الكونى • ثم ان القيم الانسانية تظهر فى حياة الانسان ذات الأمد القصير جدا • ويتم تحقيق عدد كبير من هذه القيم فى حياة الفرد سواء كان هــذا التحقيق انجازا نهائيا أو مساعدا لبرنامج جماعى طويل الأمد من العمل الانسانى• وكل تحقيق لمفهوم التقدم يتصوره العقل يمكن أن يبلغ غايته فى الزمن التاريخى دون خوف من أن يتجاوزه الزمن الكونى • والدليل الحقيقى على التقدم لا يمكن أن يستمد من العالم الطبيعى الخارجى ، وانما يستمد من الواقع الداخلى للوجود الفردى والاجتماعى للانسان • وفيما يتعلق بالنتيجة النهائية للعملية الكونية نستطيع أن

تعارضها بتلك الفكرة الكامنة فى مفهوم التقدم ، فكرة امكان تحرير الانسان من العملية الكونية ، وهى فكرة تعززها ضخامة العملية الكونية التى لا نهاية فيها لامكانيات الانسان وقدراته من الناحية التاريخية والاجتماعية بما فيها امكان التحرر المشار اليه ٠

وكذلك تجب التفرقة بين التقدم والتغير ٠ والتغير لفظ عام جدا يدل على تعديل الحالة الراهنة ٠ وبهذا المعنى كان مفهومه أوسع من مفهوم التقدم الذى انما يدل على جانب معين من جوانب التغير ٠ ويمكن القول بوجه عام ان التغير خلو من المحتوى الأخلاقى كالتطور ، ولكن مفهوم التغير قد يقترن بالقيم متى استوعب الانسان آثاره بسبب أهميتها للانسان ٠ والتقدم لا يقترن الا بذلك الجانب من التغير الذى يحمل معنى ايجابيا ومقبولا بالنسبة للانسان والمجتمع ٠ ولا شك أن تجريد مفهوم التقدم من محتواه الاكسيولوجى يعد ضربا التناقض ٠ وفى هذه الحالة تنتفى الحاجة الى استعمال لفظ التقدم لأن « التغير » و « التطور » يكفيان للدلالة على الأشكال المتوالية التى تطرأ على حالة الانسان الثقافية والاجتماعية ٠

وعلى الرغم من أن المعنى « الايجابى » و « المقبول » قد يكون كذلك بالنسبة لفريق واحد من الجنس البشرى فان المحتوى القيمى لمفهام التقدم يظل صحيحا ، لأن ما يعد تقدما بالنسبة لفريق من المجتمع البشرى يعد تأخرا بالنسبة لفريق آخر ٠ وهذا انما يدل على أن مفهوم التقدم أمر نسبى ، والمشكلة التى تواجهنا هى تحديد معايير التقدم الذى يتجاوز حدود النسبية ٠

نظرية التنوير عن التقدم (١)
مواطن القصور فيها من الناحية التاريخية ، والاجتماعية والثقافية

وأعظم مفسرى مفهوم التقدم فى العصور الحديثة هم فلاسفة حركة التنوير ٠ وقد درسوا نظرية التقدم فى عصر التنوير اما بطريقة التسلسل التاريخى واما بطريقة التحليل ٠ وكلتا الطريقتين لا غنى عنها ، الأولى فى اثبات التطور التدريجى لهذا المفهوم ، والثانية فى تحديد مدى المجال الذى تغطيه أفكار فلاسفة التنوير ٠ وفى وسعنا أن نتبين من خلال المناقشات والمجادلات البارعة التى ظهرت فى الخلاف بين القدماء والمحدثين بوادر مواجهة نقدية فى الثقافة وظهور حرية عقلية مبنية على معالجة نقدية ومقارنة للمناهج والانجازات ٠ وثمرة مثل هذه المعالجة المقارنة هى تعريف التقدم تعريفا عقليا فى جوهره ، خلاصته أنه درجة من الثقافة تختلف اختلافا واضحا عنها فى العصر الكلاسيكى (عصر الحضارة الاغريقية والرومانية) ، وتقوم على أسس مستقلة ٠ وعندما تكلم فونتنيل على هذا الموضوع عين مكانة التقدم فى تلك المستويات التى يعمل فيها الفكر الانسانى فى مختلف الأعصار والأقطار ٠ ويختلف

---

(١) حركة التنوير الفلسفية فى القرن الثامن عشر، وهى تمتاز باستخدام العقل ، ونقد التقاليد والمذاهب والقيم التقليدية ، واستخدام التجربة فى العلم (المترجم)

المستوى الحديث اختلافا نوعيا عن مستوى منجزات الحضارة الاغريقية والرومانية • أما منهج كوندرسيه فهو منهج تطورى اذ يرى أن التقدم عبارة عن مراحل من الانجاز العقلى دون أن يؤكد أهمية النظم الاجتماعية . فالآداب والعلوم فى رأيه هى الأداة الرئيسية للتقدم • وعلى الرغم من أن الاعتبارات الخاصة بالقيم الاجتماعية والتنظيمية ليست غريبة عن أذهان مفكرى التنوير فانها تحتل مكانا ثانويا نسبيا فى أفكارهم حتى ان ترجو ـ وهو عالم اقتصادى ـ يرى أن التقدم لا يحدث الا فى مجال العلوم والآداب ، ومعيار المقارنة عنده هو الثقافة الاغريقية والرومانية • ووجه القصور فى هذا المنهج الذى يعد منهجا عقليا محضا أنه يترك مجالات شاسعة من الحقائق الانسانية خارج مفهوم التقدم • ولذلك يجب أن ندرس أوجه القصور من الناحية التاريخية والاجتماعية فى نظرية التنوير عن التقدم •

فأما أوجه القصور التاريخية فترجع الى النسبية المبنية على نظرة تقليدية كلاسيكية محضة فى التطور التاريخى عند أصحاب نظريات التقدم • وعلى الرغم من أن الشعوب الأجنبية ، والعقليات والنظم الاجتماعية الغريبة غير مجهولة لديهم كما يدل على ذلك كتاب « جيوم رينال » ، فان المأثورات الثقافية غير الكلاسيكية لاتحظى بالاهتمام الذى تحظى به دراسة المأثورات الكلاسيكية من اغريقية ورومانية • ولذلك كانت معلومات هؤلاء المفكرين عن الثقافات غير الكلاسيكية والمجتمعات غير الأوربية قاصرة ومشوهة ، فضلا عن اعتقادهم أن هذه الثقافات والمجتمعات أقل شأنا وأدنى منزلة من تلك • والدليل على ذلك أن فونتنيل ـ مثلا ـ يشك فى امكان ظهور مؤلفين كبار من بين اللابيين والزنوج • ثم ان هؤلاء المفكرين يستقون معلوماتهم عن الشعوب والثقافات الآسيوية والافريقية من روايات الرحالة ، ويصفون هذه المعلومات عادة بأنها غريبة أو نادرة • وعند كتابتهم للتاريخ العام يضعون فى مكان الصدارة العصور القديمة الاغريقية والرومانية مع امتدادها فى غرب أوربا ، بالاضافة الى تاريخ اليهود الذى يتمتع غالبا بمكان ممتاز مماثل . لصلته بالمسيحية• وهكذا نجد ترجو يمثل للتقدم بالانجازات العقلية للاغريق والرومان وعصر لويس الرابع عشر واضعا المسيحية فى المكان الثانى • ويرى « بوسويه » أن دور اليهود فى التاريخ العام أساسى كدور الثقافة الكلاسيكية (الاغريقية والرومانية) • وتتسم « حقبة جاسبرز » الأساسية بهذا بالقصور نفسه ، اللهم الا اذا نظرنا اليها على أنها عمل تقويمى محض • وهذا يعطينا نظرة محدودة الى التاريخ العام ، لاهتمامهم بالعصور القديمة الكلاسيكية وتقويمهم لها طبقا لمعايير مستمرة من المأثورات الكلاسيكية • ولا شك أن القصور الناجم عن ذلك ينعكس أثره فى الأساس الايستمولوجى لمفهوم التقدم كما فسره فلاسفة القرن الثامن عشر . بمعنى أن هذا المفهوم يفتقر الى المعلومات التاريخية الشاملة التى يمكن أن تمدنا بالخلفية التجريبية اللازمة لشرح مفهوم ذى مضمون عالمى • وواضح أن قصور مفهوم التقدم الناجم عن الافتقار الى المعلومات التاريخية الشاملة يتجلى بوجوه مختلفة فى الاستنتاجات والأحكام القيمية عند فلاسفة التنوير • ومن هنا نرى أن فكرة فولتير القائلة بأن الانحطاط هو سلسلة من النمو والانحلال ، والانحلال والنمو ، انما هى فكرة يشوبها القصور

الناجم عن المعلومات التجريبية المستمدة من العصر الكلاسيكى القديم ٠ وقد أخطأ فولتير حين وصف بالانحطاط تلك الحالة من الحضارة التى لم تتأثر قط بأى انجاز ثقافى ٠ ولكن الواقع أن الانجازات الثقافية لا تؤثر عامة فى مجال تاريخى اجتماعى مختلف خال من الثقافة ٠ والذى وصفه فولتير خطأ بأنه انحطاط كان مجرد حالة ثابتة من الثقافة سابقة على الانجاز الثقافى ، ولم تتأثر قط بهذا الانجاز حتى عصره هو٠

ولا شك أن مواطن القصور السوسيولوجية (الاجتماعية) فى النظرية التنويرية عن التقدم ناتجة عن قصور الدراسة الانتربولوجية للمجتمعات غير الأوربية وللقيم المتأصلة فى المأثورات الثقافية غير الكلاسيكية ومنهذا القصور تنشأ الاحكام الخاطئة والاستنتاجات المتحيزة عن طبيعة التقدم ودلالاته الاكسيو لوحته (أ) طبيعة التقدم نظرا لان المحتوى الجوهرى للتقدم طبقا لنظرية فلاسفة التنوير ينحصر فى القيم العقلية والجمالية فقد كان المحتمل أن يتجاهلوا القيم المتصلة بالتنظيم الاجتماعى ، وأشكال النظم ، والعلاقات الانسانية ٠ ولم يهتم بتأكيد هذه القيم الا النظرية الأنثروبولوجية الحديثة (مثال ذلك : مالينوفسكى ١٩٦٠ ، ليفى شتراوس ١٩٦٤ ـ ١٩٧١ الخ) ٠ على أن معرفة هؤلاء الفلاسفة بالقيم العقلية والجمالية الكامنة فى المأثورات الكلاسيكية التى أوحت مفهوم التقدم الى فلاسفة التنوير لم تكن معرفة شاملة مما أدى الى اغفال القيم العقلية والجمالية فى المأثورات غير الكلاسيكية ٠ ثم جاء الوقت الذى أنتج فيه للعلم الأوربى أن يكتشف المأثورات الثقافية فى الهند والصين ويقوم ما لها من أهمية بين الثقافات الانسانية : وتمت بعد ذلك بزمن طويل دراسة الأحوال العقلية عند الشعوب التى لم يكونوا يعرفون عنها الا القليل ، كما تم تقويم ما لهذه الأحوال من أهمية ٠

(ب) الدلالات الاكسيولوجية : نظرا لأن مفهوم التقدم يتضمن العمل الذاتى (النفسى) فان المحتوى الاكسيولوجى (القيمى) للنظرية التنويرية عن التقدم يكون عرضة لسوء التطبيق والسياسات الخاطئة ٠

وواضح أن افتقار فلاسفة التنوير الى الدراسة التحليلية والعملية للثقافات غير الاوربية يؤدى الى قصور فى المنطق وحلول جزئية أو خيالية للمسائل المطروحة ٠ ويتضح هذا من استنتاجات سباستيان مرسييه التى يقول انها تنبع « طبيعيا » من أحكام العقل واستخدامه ٠ وكذلك بديهيات كوندرسيه بشأن تقدم البشرية فى المستقبل لا تنبع من دراسة الأصول والأوضاع الاجتماعية ٠ هذا وقصور التفسير واضح فى تفسير ترجو لانحطاط الثقافات الشرقية الذى يعزوه الى « طبيعتها الغامضة التى تكتنفها الأسرار » ٠ والرأى النهائى فى نظرية التقدم التنويرية هو أنها مبنية على جزء من التجربة التاريخية ، وأن مضمونها التحليلى يرتكز على معلومات سطحية عن الثقافات والمجتمعات الأوربية وعن الأسس الاثنوغرافية (السلالية) للثقافة الأوربية ٠ وهذا يفسر لنا النسبية التاريخية والاجتماعية الثقافية القوية التى تتسم بها النظرية التنويرية ٠

وعلى الرغم من مواطن الضعف المذكورة فان السعى الى مجاوزة حدود النسبية

الاثنوغرافية التاريخية والثقافية الاجتماعية واضح كل الوضوح بين مفكرى حركة التنور . ذلك أن الفلسفة العقلية هى فلسفة عامة بالضرورة . وكل محاولة لتطبيق مبادىء الفلسفة العقلية يجب أن تكون عامة . وهذا هو فحوى مذهب منتسكيو الذى كان يبحث عن قوانين ذات مضمون عام ، تنظم تطور المجتمعات البشرية . ويجب أن لا يعزب عن البال أن منتسكيو يعرف القوانين بأنها علاقات ضرورية نابعة من طبيعة الأشياء ، وهذا يعنى وحدة التركيب والتطور . والقوانين قد تكون طبيعية وقد تكون وضعية أى اجتماعية . والمقصود من الأمثلة التاريخية المادية التى ساقها منتسكيو هو ايضاح سريان هذه القوانين . ولا ريب أن روسو حين درس مسألة التقدم الثقافى من وجهة النظر الأخلاقية والدلالات الاجتماعية للحضارة قد أدخل التحليل السوسيولوجى لمشكلة التقدم . فقوله ـ مثلا ـ ان الحضارة هى انحراف عن الحالة الطبيعية يثير مسألة ذات مضمون اجتماعى . ولقد أدخل فلاسفة التنوير المنهج السوسيولوجى كما أدخلوا المنهج المقارن لدراسة الثقافة ، ولكن كلا المنهجين بقى فى مرحلة مبكرة من التنظيم . وكذلك يرجع الفضل الى فلاسفة التنوير فى الوصول الى نظرة عالميه تشمل دراسة العالم الأرضى . ولكن هذه النظرة ظلت غامضة وخيالية لأنها لم تتأيد بمضمون عملى .

الانتقال الى العالمية أو الشمولية

تناولت فلسفة « كانط » النقدية مشكلة التقدم بطريقة تختلف عن طريقة فلسفة التنوير . والأفكار الرئيسية فى هذه الفلسفة ، التى تؤثر فى التقدم ، هى الطابع الأخلاقى للعمل الغائى (الموجه الى غاية) ومبدأ العالمية أو الشمولية .

والتقدم فى عرف الفلسفة الكانطية انما يتم فى اطار عملية التقدم التاريخى التطورى ، وله محتوى مادى يتركز فى القضاء التدريجى على تلك القوى السلبية التى تقف فى سبيل الوصول الى الغاية النهائية للتطور التاريخى . وهذه الغاية أخلاقية فى جوهرها لأنها عبارة عن مثل أعلى شامل يتضمن الكمال الأخلاقى والتوحيد السياسى للجنس البشرى . وعلى الرغم من أن فلسفة التاريخ عند كانط ذات غايات مثالية فانها تسبق الواقعية الأنثروبولوجية الحديثة من وجوه كثيرة نذكر منها ما يلى :

١ ـ انها تعى السمات العنصرية التى تسبب اختلاف الأجناس البشرية ، ولكنها تتحاشى امكان ظهور هذا الاختلاف المادى فى العالم الاجتماعى والأخلاقى بواسطة الحجة المنطقية القائلة بوحدة الجنس البشرى وهى تعالج المحتوى العنصرى التجريبى على أساس عقلانى مستقل عن الاعتبارات الأخلاقية .

٢ ـ انها تنقل مبدأ العالمية أو الشمولية الى عالم التاريخ العالمى أى عالم الحقائق والامكانيات الذى تتولد فيه الأحوال والظروف اللازمة لايجاد مجتمع عالمى موحد . وهذه تشمل : (أ) امكان تنمية القدرات والملكات الفطرية فى الانسان حتى تبلغ غاية كمالها ، (ب) بلوغ هذه الغاية عن طريق التناقض الطبيعى ، والتغلب النهائى على هذا التناقض ، (جـ) المبدأ الغائى السارى فى الطبيعة ، والذى يطرح بديهية ضرورية هى تحقيق حكومة مدنية تؤدى بدورها الى وضع دستور سياسى دولى ،

(د) وضع النظريات المتفقة مع سنة الطبيعة على أن تكون نظريات ممكنة التطبيق ، ومفيدة عمليا لهذه السنة ، وهذا يحدد مجال وطريقة العمل النظرى المتعلق بالعملية التاريخية الأساسية للتوحيد الدولى ٠

٣ ـ أنها تسبغ وظيفة شبه اكسيولوجية (قيمية) على النشاط النظرى تعزيزا لسنة الطبيعة ٠ وهذا يبدو أكثر وضوحا فى تفصيل مشروع للسلام الدائم ينبع من الاعتراف الواقعى بوجود حالة من الصراع الكامن فى « الحالة الطبيعية » ٠ وللتغلب على هذا النقص وتحقيق التكافل والتعايش السلمى الدائم يجب : (أ) وضع الدستور المدنى لكل دولة بحث يتفق مع المبادىء الديمقراطية ، (ب) تشكيل المجتمع الدولى طبقا للمبدأ الفدرالى (الاتحادى) ، (جـ) ضمان حرية التعامل والتجارة فى البلاد الأجنبية ٠ وحق « الضيافة أو الوفادة » هذا يتعارض مع العداوة القبلية ، ووضع حدود مغلقة للدول القومية ٠

والأفكار التى يحتوى عليها مشروع السلام الدائم تدخل فى مجال النظرية الأنثروبولوجية ٠ ويمكن القول بأن «الحالة الطبيعية» تطابق تقريبا «الحالة السلالية» أى انقسام الجنس البشرى الى سلالات مختلفة ، والمقصود هنا بالقضايا الاكسيولوجية أن نكون وسيلة للتغلب على الاختلاف السلالى أو العنصرى بين البشرفى ظل دستور عالمى ٠ ويجب وضع النظريات اللازمة تمهيدا لوضع سياسة عالمية لتوحيد الجنس البشرى ٠ بيد أن ذلك ليس سوى خطوة الى الأمام بعيدة كل البعد عن مرحلة التطبيق العملى ٠

التباين بين حالة المعرفة والحالة الاثنوغرافية الثقافية

لما كانت مشكلة التقدم تعنى الانسان بصورة مباشرة كما تعنى المجتمع بوجه عام فان أية نظريات بشأنها يجب تقويمها لا فيما يتعلق بمستوى المعرفة الذى أمكن الوصول اليه فقط ، بل أيضا فيما يتعلق بالقدر الذى يمكن أن تساهم به هذه النظريات في اقتراح حل عملى لمشكلة التقدم باعتبارها مشكلة عالمية ٠ وسنقيس بصفة خاصة المساهمة العلميـة بما كان لها من أثر فى تضييق الفجوة بين النظرية والتطبيق ومدى فاعليتها فى هـذا الشأن فنقول ان مسـاهمة فلسـفة التنوير فى هذا الصـدد قد وقفت عند المستوى النظرى المحض ، واتسـمت بالنسـبة الشديدة ٠ ولكن العالمية والشمولية التى نادت بها الفلسفة الكانطية قامت أيضا على أسس عريضة جدا بحيث تعذر تطبيقها بصورة عملية مباشرة ٠ وكلتا المساهمتين تمثل مرحلة البحث النظرى : الأولى فيما يتعلق بتصور وصياغة المشكلة ، والثانية فيما يتعلق بتوسيع نطاقها وحدودها ٠ وفى كلتا المساهمتين لم تكن المشكلة المتنافرة والمختلفة التى حاولنا معالجتها قد تكشفت بعد بكل تعقداتها الضخمة وخصائصها الذاتية ، وفى كلتا المساهمتين يمكن تشبيه الهوة بين النظرية والتطبيق بالهوة بين التصور الخيالى للسفر الى القمر (حتى ولو قام هذا التصور على مبادىء سليمة) وبين التنفيذ الفعلى

لهذا المشروع ، مع فرق هام ، هو أن الهوة بين الخيال العلمى والحقيقة يمكن سدها بالتوسع الكمى وتحسين الأجهزة النظرية والمادية ، فى حين أن الهوة فى حالة المشكلات الانسانيه من النوع الذى ذكرناه لا يمكن سدها الا على أسس نوعية ، وهذا يعنى أن الحقيقة الانسانية معقدة جدا بحيث لا يمكن تفسيرها عن طريق القوانين السارية فى عالم الطبيعة • وفضلا عن ذلك فان التجارب الاجتماعية والتاريخية تدل على أن معدل التقدم النوعى أبطأ من معدل التوسع التكنولوجى الكمى •

وعلى الرغم من أن كانط أسهم بمزيد من التقـــدم فى عملية البحث النظرى باضفاء العالميه والشمولية على اتجاه مفهوم التقدم وآثاره ، وبذلك أتاح توجيها أكثر واقعية للبحث النظرى فى المشكلة ، فقد بقيت مســافة شاسعة يتعــين على المعرفة النظرية قطعها قبل الوصول الى الحقيقة الانسانية فى مداها وتعقدها الكامل ،وهو شرط اساسى للتطبيق العملى • وكان على الأنثروبولوجيه أن تقوم بدور رئيسى فى عملية تحقيق معلومات متكاملة عن الحقيقـــة الانسانية بجوانبهـــا المختلفة • من اثنوعرافية (سلالية) وثقافية واجتماعية ، وذلك لأنه لا يمكن تقدير الأبعاد الدقيقة لمشـــكله التوفيق والتوحيـــد الا عن طريق الأنثروبولوجيـــة • بيـــد أن مساهمة الانثروبولوجية فى التفهم النظرى لمشكلة العالمية هى مساهمة وصفية فى المقام الأول، بمعنى أنها عبارة عن عرض المعلومات الاتنوغرافيه الثقافية وتحليلها تحليلا دقيقا ، وفى المقام الثانى كشفت الانثروبولوجية زيف نظرية التفوق السلالى (العنصرى) اى اعتقاد قوم من الأقوام بأن عرقهم هو أسمى الاعراق وبهذا وضعت الانثروبولوجية مقدمات مشكلة العالمية ، ولم تعرض اى حلول عملية لها ، بل بحثت الجوانب السلبية لها ، أى تعدد وتنافر واختلاف الأجناس البشرية ، وستظل مساهمتها نظـرية فى أساسها دون حدوث نتائج عملية مباشرة ، ولكنها قدمت عونا كثيرا ، اذ سدت الفجوة بين النظرية والتطبيق بأن أظهرت على السطح الحالة الاجتماعية والثقافية للجنس البشرى التى يجب ازاءها بحث ووضع أية سياسة للوحدة العالمية • والآثار العملية النابعة من النظرية الأنثروبولوجية قد تكون أيضا من اختصاص الأنثروبولوجيين ، ولكن وضعها موضع التنفيذ هو واجب صانعى السياسة ثم واجب الزعماء السياسيين فى النهاية • والى هذا الحد تكون رسالة الأنثروبولوجيين هى لوصف والتحليل ، ويود الأنثروبولوجيون أن يقتصر دورهم على تقرير أحكام عن الحقيقة لا عن القيمة • وهم يعتقدون ذلك على الأقل ، واعتقادهم يعززه الطابع الوصفى لأبحاثهم • ولكن الأمر الذى لا يدركه الأنثروبولوجيون هو أن علمهم الوصفى المحض له دلالة قيمية •

واذا سلمنا بهذه الدلالة اليمية لم نجد أن البحث الأنثروبولوجى يوصم بالنقص (مع استبعاد العوامل الأخرى التى تؤدى الى هذا النقص) • بل انى أعتقد — على العكس — أنه متى برزت المضامين القيمية الى السطح فان الناس سوف يقدرون الدور الاجتماعى للأنثروبولوجيا باعتباره علم الانسان حق قدره • ذلك أنه ما من علم من علوم الانسان قد نشأ من فراغ أى بدون باعث على البحوث التى يضطلع بها • ولما كان الباعث على أى علم من علوم الانسان هو المشكلات الانسانية فلا يستطيع هذا

العلم أن يتظاهر بالامتناع عن الاستجابة لمطالب البيئة الاجتماعية التى ساعدت على مولده • وهذا لا يعنى أن علوم الانسان هى علوم معيارية أو يجب أن تكون كذلك ، على الرغم من أنها مطالبة بمعالجة المشكلات وايجاد حل لها فالسبب الحقيقى فى وجودها يرجع الى هذه الرسالة الضمنية التى وكلها المجتمع اليها ولكى تؤدى هذه الرسالة يجب أن تكون موضوعية وأن تتحاشى المعايير الذاتية واصدار الأحكام القيمية • ولكن اذا كان « منهجها » علميا فان « رسالتها » هى - فى المحل الأخير - قيمية ، نظرا لأنها مطالبة بخدمة الحاجات البشرية ، وكما سبق أن أوضحنا لا يقوم طابعها القيمى على منهجها ، وانما يقوم على مضامينها • مثال ذلك أنه متى أثبت البحث الاحصائى تفاوت الدخول أو كثرة حدوث الجرائم ، ومتى بحث علم الاقتصاد فى أسباب التفاوت ، وعلم الاجتماع فى أسباب الجرائم ، فان المضامين القيمية للنتائج التى توصلت اليها بطريق البحث الموضوعى تصبح واضحة على الفور ، بل تصبح فى الواقع واضحة جدا الى حد يتعين معه التسليم بأن لمجتمع سوف يعنى عن طريق زعمائه الاجتماعيين والسياسيين بتنفيذ النتائج التى تم الوصول اليها ، أى تنفيذ المطالب القيمية لهذه النتائج • والواقع أن العالم الاجتماعى والعالم الاقتصادى قد ادخلا العمل المعيارى عن طريق البحث الموضوعى • وواضح أن مقتضيات تقسيم العمل هى السبب الوحيد الذى يمنعهم من تنفيذ النتائج التى توصلوا اليها بابرزها الى حيز التطبيق العملى •

وقياسا على علوم الانسان الأخرى فان الأنثروبولوجيا تطرح بالطبع بعض القيم ذات الصلة المباشرة بمشكلة العالمية ، وذلك بالعرض الموضوعى لاختلاف الأجناس البشرية واختلاف الثقافات والمجتمعات الانسانية وبيان أن ظاهرة السمو العنصرى هى من المصادر الرئيسية للنسبية الاثنوغرافية الثقافية •

المعايير العامة للتقدم

بعد أن فرقنا بين التقدم وبين التطور والتغير ، على أساس محتواه القيمى ، أى المحتوى الذى يتضمن القيم والغايات الانسانية ، يتعين علينا أن نبحث عن المعايير التى تحدد التقدم كمفهوم نظرى وعملى • والتقدم كمفهوم ذاتى عبارة عن تحقيق القيم التى يعد بلوغها خطوة نحو غاية مثالية يصبو اليها الانسان • وقد تكون هذه الغاية لا نهاية لها ولا يمكن بلوغها أبدا ، ولكنها مع ذلك تعد غاية مطلقة تقف على قمة سلم القيم • وليس لهذه الغاية محتوى مادى يمكن تصوره بشكل ايجابى ، ولكن ما تتسم به من صفة الاطلاق هو الذى يضفى معنى على كل مجهود يبذل فى سبيل بلوغها • ولنطبق هذا القول فى مجال الثروة والمعرفة مثلا ، فنقول : انه من الحقائق الثابتة التى دلت عليها التجربة ان الانسان يصبو باستمرار الى اقتفاء الثروة وتحصيل المعرفة • وكل مزيد من الثروة والمعرفة يعتبر تقدما نحو الغاية المنشودة • ومن المسلم به أنه لا توجد غاية نهائية لهذين المطلبين ، وكل تقدم نحوهما لا يكون نهائيا الا بمعنى مؤقت ، ومتى أمكن الوصول الى هدف من الأهداف على طريق الغاية النهائية فان

الغاية تنتقل الى درجة أعلى على سلم القيم · ويمكن أن يوصف هذا بهامش التقدم المتحرك الى الأمام · واذا سئل انسان عن كنه الغاية النهائية لعملية اقتناء الثروة أو زيادة المعرفة لم يحر جوابا لأنه لا يمكن ادراك المحتوى المادى لتلك الغاية بصورة واضحة الا اذا حددت بأنها « الثروة المطلقة » أو « المعرفة المطلقة » مما يعنى أن هذا الاطلاق لا يقبل المزيد من التقدم · وعلى لرغم من أن محتوى هذه الغاية الأخيرة النهائية فوق مستوى ادراكنا فمن المهم أن نلاحظ أن الصفة المطلقة التى هى العلامة المميزة للغاية النهائية ذات وظيفة مادية ومحددة ، ألا وهى أنها تعطى توجيها غائيا ومعيارا لتقويم الجهود التى يبذلها الفرد لاقتناء الثروة وتحصيل المعرفة ، وزيادة كل منهما ·

ان الدور الوظيفى للغاية المطلقة أو المثالية يشكل أساسا متينا يقوم عليه مفهوم التقدم ، حتى ولو فهمنا هذا التقدم على أنه التوسع الكمى فى القيم · والخطوة التالية – وهى أهم من الأولى – هى أن ننظر ، هل التقدم فى قيم ذاتية يمكن أن يتحقق فى عالم الحقيقة الموضوعية · وأزيد بهذا السؤال أنه لكى يتسنى تحقيق مثل هذه الموضوعية يجب أن يصطبغ التقدم بالصبغة العالمية والشمولية · وهذ ايعنى أن القيم الانسانية يجب أن تتحرر بالتدريج من حالة النسبية التى تخضع لها · ولنتكلم الآن على بعض آثار نسبية القيم الانسانية بالنسبة للتقدم ·

ان الدراسة الأنثروبولوجية للثقافة تظهر لنا أنه على الرغم من أن الكثير من القيم الثقافية مشتركة بين الجنس البشرى (لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لتعذر التعايش بين الأجناس البشرية) فان هناك أيضا قيما كثيرة خاصة بالثقافة الفردية أو بعض هذه الثقافات · وفى أثناء عملية توسع المقومات الثقافية وانتشارها واتصالها وتوحيدها قد تمر القيم الفردية فى احدى الحالات الآتية :

١ – التعايش المتوازى دون أن يؤثر أحدها فى الآخر ·

٢ – حلول قيم أخرى محلها ثم اختفاؤها ·

٣ – الاصطباغ بالصبغة العالمية الشمولية ·

فأما بقاؤها فى حالة التعايش المتوازى فهو ممكن عندما يكون المحتوى الخاص لقيمتين ثقافيتين أو أكثر مختلفا عن الآخر من حيث طبيعته ومجاله وتطبيقه ، وهذا يعنى أنه لا محل للتناقض أو التنافس · ويحدث الصراع بين القيم الثقافية فى الحالة الثانية اذا كانت – مثلا – قيمتان ثقافيتان تغطيان أرضية عملية مشتركة ولكن تختلفان فى درجة قدرتهما الخاصة · فاذا لم تتدخل عوامل أخرى فتساعد على استمرار القيمة العاجزة فان هذه الأخيرة تحل محلها قيمة أخرى أقدر منها على أن تصبح عالمية · ومن هذه العملية تنشأ الحالة الثالثة التى تتحول فيها الثقافة الى قيمة سائدة فى العالم · ومن هذا الشرح المبسط يتضح أن التقدم فى اطار القيم المحلية أو القبلية أو القومية لا يمثل التقدم العالمى بالضرورة ، بل يمثل تقدما فى اطار

ذلك العالم المحلى أو القبلى أو القومى • ومن ذلك يتضح أن نسبية التقدم تنتج عن نسبية القيم •

هذا ونسبية القيم وما تتضمنه من مفاهيم هى أمر جوهرى فى تحديد معايير التقدم • وتفصيل ذلك ان التوسع السكانى بين الجنس البشرى قد أدى بالتدريج الى التوسع والانتشار والاندماج بين الأجناس والسلالات البشرية ، كما أدى الى الكثافة السكانية فى الجزء المعمور من الارض • والنتيجة المنطقية لهذا التوسع هى توحيد الجنس البشرى فى ظل تنظيم عالمى • ولكن هذا ليس سوى أمل نظرى يصطدم تحقيقه فى عالم الواقع بقيم متضاربة من التقاليد العنصرية والسلالية والثقافية على اختلافها وتنافرها • وهذا التضارب السائد فى تاريخ الأمم يعد بمثابة « الحالة الراهنة » التى يجب فيها تجاوز النسبية بين الأمم ، وتقديد معيار التقدم على أساس العالمية والشمولية ، لأنه من الواضح أن تجاوز النسبية بين الأمم يسفر عن العالمية والشمولية • ويجب أن أشير هنا الى أن المعيار اللازم لتحديد التقدم فى هذا المفهوم من العالمية والشمولية هو أخلاقى فى جوهره ، لأنه اذا لم يكن كذلك فانه يخشى أن يدخل بين معاييرنا ذلك الجانب السلبى من العالمية الذى يمكن التعبير عنه بأنه فرض القيم السلبية على المستوى الدولى بالقوة • ففى وسعنا ـ مثلا ـ أن نتصور شعبا ما يفرض بالعنف على بقية الجنس البشرى نظاما يقوم على « عدم المساواة » و « التفرقة العنصرية » تطبيقا لنظام ذاتى (غير موضوعى) من القيم العنصرية أو الدينية مدعيا عالمية هـذه القيم • واذا نحن اعتبرنا مفهوم العالمية على أنه مفهوم لا أخلاقى فلا محل للتحدث عن العالمية الايجابية أو السلبية • ولكن قيمتى «التفرقة» و « عدم المساواة » اللتين قد يتضمنهما القانون الأخلاقى لجماعة بشرية معينـة هما قيمتان سلبيتان ، على الأقل فيما يتعلق بذلك الشعب الذى يتأثر بنتائجهما • ولما كان فرضهما الاجبارى يؤدى تلقائيا الى ثورة من جانب القوم الذين يتأثرون بهما فان عالميتهما لا يمكن اعتبارها ايجابية لأنها لا تؤثر تأثيرا ايجابيا فى مصير الجنس البشرى كله • ولهذا كانت عالمية سلبية • ولا ريب أن معيار كانط للعمل الاخلاقى يمهد السبيل لتحديد العالمية الايجابية حين قال ان العمل لا يكون أخلاقيا الا اذا أمكن اقراره بالتطبيق العام كقانون عام أن كقانون يحظى بالقبول الحر من الجنس البشرى كله • وبهذه الوسيلة نحصل على معيار : (أ) للطابع الأخلاقى للعالمية يسبغ عليها معناها الايجابى بالنسبة للانسان ، (ب) لتجاوز نسبية القيم الثقافية والعنصرية ، اذ يتم الغاء مثل هذه النسبية بتحقيق العالمية الايجابية التى تمتـاز بأنها مطلقة فى صميمها ، وبأنها موضوعية بحكم تحقيقها على مستوى العالم كله •

هذا والسياق الأثنوغرافى التاريخى الذى درسنا فى اطاره مفهوم التقـدم يجعل من التقدم مفهوما محملا بالقيمة يختلف اختلافا بينا عن الوضع اللا أخلاقى الذى يكتسبه عندما ننظر اليه على أنه مجرد تغيير لا معنى له ، أو مجرد شكل من التطور البيولوجى ، لولا أننا نجد فى الحالة الأخيرة أن ما يوصف بالمستويات العليـا من النظام العضوى يشبه نظرية المستويات العليا لفكرة العالمية • ومن المهم أيضا أن

نلاحظ أنه على الرغم من أن عملية التطور فى مجال الثقافة تختلف اختلافا كبيرا عن عملية التطور فى الطبيعة فمن المسلم به بوجه عام أن وصول الكائنات البشرية الى مرحلة من التطور شرط سابق للثقافة (الحضارة) • وعلى الرغم من هذا الشبه بين الكائنات العضوية الطبيعية والكائنات العضوية الاجتماعية فلا يجوز التمسك بهذا الشبه منذ اللحظة التى ندرك فيها الطابع الاكسيولوجى لتجاوز النسبية الأثنوغرافية الثقافية والطابع الغائى لمبدأ العالمية •

هذا وقصر مفهوم التقدم على تحسين حال الفرد لا يناقض فكرة العالمية ، نظرا لأن نسبية القيم ترتكز فى النهاية على الأفراد ذوى القيم الاجتماعية ومقدرتهم على تجاوز قيودهم الذاتية • وأخطر من ذلك تلك القيود التى يخضع لها التقدم عندما ننحصر مظاهره الموضوعية فى المجالات الضيقة للحياة والتطور الاجتماعى • وفضلا عن ذلك فان التصور والتطبيق الضيق للطريقة الوصفية قد يؤديان الى اللا أدرية الأنثروبولوجية • ويمكن أيضا عزل بعض مظاهر التقدم وبحثها فى مجالات معينة من النشاط الاجتماعى والاقتصادى والفكرى • ولكن مثل هذا العزل يمكن أن يوضح المظاهر التجريبية للتقدم لا معناه وفهمه • ولا شك أن معيار العالمية يساعد على التخلص من عدد من بنود مفهوم التقدم وبخاصة خضوعه لمقولات ضيقة • فطبقا لبعض هذه المقولات نرى بسهوله القيم العالمية متنكرة فى صورة مظاهر معينة من الاخلاق الاجتماعية • ولا ريب ان حصر محتوى التقدم على قيم معينة كالنظام او التكامل الاجتماعى أو القيم الأخلاقية لا يساعد على تحديد المعايير المطلوبة ، نظرا لان أمثلة هذه القيم المعينة عديدة • وفضلا عن ذلك فان محتوى كل مجال معين من القيم يمكن أن يختلف لا باختلاف أصحابها فقط بل أيضا باختلاف مستوى تكاملها ودرجة عالميتها • يضاف الى ذلك أن التقدم فى أحد المجالات لا يتفق بالضرورة مع التقدم التاريخى بصورته الكلية • ولكن هذا النقد يجب أن لا يؤخذ على أنه تفنيد للتقدم• ذلك أن التقدم بوجه عام بمعناه الشكلى هو مجموع التقدمات الجزئية مخصوما منها مجموع التأخرات • وهذا التعريف لا ينفى حدوث نتيجة نهائية سلبية هى التأخر• وما لم تظهر هذه النتيجة الأخيرة فان الحقائق التاريخية التجريبية تظهر لنا ترشيدا متزايدا للقيم الأخلاقية واتجاها نحو العالمية •

ولا يمكن تحديد الهدف النهائى للتقدم دون الرجوع الى النسبية • ومعنى هذا أن التقدم لن يكون له معنى الا فى نطاق عالم انسانى نسبى ، أى فى نطاق جماعية أثنوغرافية ثقافية ، ومجموعة من الجماعات الأثنوغرافية الثقافية •

والتأكيد فى هذا الصدد يجب أن لا ينصب على نسبية القيمة فى تلك الجماعة أو فى تلك المجموعة من الجماعات ، أى على نقصها من الناحية العالمية ، وانما يجب أن ينصب على مدى امكانية تحول هذه القيمة الى العالمية والشمولية • وقد تتجلى مثل هذه الامكانية فى المواجهة التاريخية بين القيم وانتشارها ، وتؤدى فى النهاية الى الاقرار العالمى للقيمة • واذا لم يمكن أن تصطبغ القيمة فى النهاية بالصبغة الشمولية

العالمية لصالح جميع الأجناس البشرية فان فاعليتها سوف تظل محصورة فى المجال الأثنوغرافى الثقافى الذى تسود فيه ، ويتوقف بقاؤها على بقاء الجماعة التى تتمسك بها . ولا تستطيع أن تثبت على محك التقدم أية محاولة لاضفاء معنى على القيم النسبية باى معيار غير معيار الامكانية العالميه ، ذلك أن القيمة يمكن أن تكون نسبية ، وبالتالى ناقصة ، ومع ذلك تكون ذات معنى وفاعلية من حيث التقدم اذا توافرت فيها امكانية العالمية أى امكان تحولها الى قيمة عالمية . ثم ان نسبية القيم تفسر لنا أيضا احتمال اختلاف معدلات التقدم بين قطاعات متميزة من النشاط الاجتماعى .

وقد سبقت الاشارة الى أن الغاية النهائية للتقدم غير محددة ، وتكاد تكون غير حقيقية ، ولكننا اعترفنا « بحقيقتها الوظيفية » كمرجع غائى فى عملية عالمية القيم . وعلى الرغم من أن هذه الغاية غير محددة منطقيا ولا يمكن بلوغها بصورة مادية فانه أمكن تصورها بطرق مختلفة فى مختلف المذاهب الثقافية والفكرية على أنها هى هى « الله » أو « الطبيعة » أو « المجتمع » ، أو على أنها مفهوم منطقى فقط ، وان كان مفهوما غامضا وقابلا للمناقشة . ويمكن القول بأن الاختلاف بين هذه المفاهيم انما هو اختلاف فى درجة التجريد . فالمعتقد مثلا أن الطبيعة أقل تجريدا من مفهوم « الله » وأن المجتمع أقل تجريدا من الطبيعة ، ولكن كل هذه المفاهيم يسودها — سواء رضى أصحابها أو لم يرضوا — مبدأ أخلاقى ، أو قل : انها تشكل مثلا عليا أخلاقية ، ومن هذه الحيثية تحدد مبدأ غائيا ، وعليها جميعا يمكن اسباغ مفهوم « الخير الأسمى » ، وهو مفهوم شرحه الفلاسفة القدماء لكى يزيدوا من ايضاح الوظيفة الغائية للتقدم .

مساهمة الأنثروبولوجيا فى
فى وضع معايير التقدم

لقد أوضحنا أن المحتوى العملى للتقدم يرجع الى العملية الأثنوغرافية الثقافية، ونقصد بهذا التعبير تحاشى فصل الدراسة التحليلية للنظم لثقافية عن حركة انتشار الثقافة والصراع والانصال والتكامل الأثنوغرافى والعنصرى والسياسى وكلها ظواهر تاريخية محضة . وبفضل الدراسة الأنثروبولوجية تصل الواقعية الى آخر مداها ، نظرا لأن الأنثروبولوجية (أ) تغطى جميع المجتمعات والثقافات ، (ب) وتعالج كافة المجتمعات والثقافات الانسانية على قدم المساواة دون تقويم مقارن . (ومعنى (أ) هو أن ادخال جميع الأجناس البشرية فى المرحلة التاريخية يتيح وضع السياسات الدولية المتكاملة دون وجود عوامل أخرى من شأنها الاخلال بالتنظيم الدولى . وقد عانت جميع الامبراطوريات بما فيها الامبراطورية الرومانية الأمرين من نقص التكامل الأثنوغرافى الثقافى ومن حق الأنثروبولوجية أن تفخر بأنها تستطيع أن تضع الأساس النظرى لتنظيم الجنس البشرى والموارد البشرية على أسس عالمية .

والمعانى التى تنطوى عليها (ب) هى معان أخلاقية فى جوهرها . ويمكن بيانها

بأنها (١) نسبة محتوى معنوى لكل ثقافة ، وهذا يعنى اثبات التعدد الثقافى الدفاع عنه ، (٢) الكشف عن المحتوى المعنوى والقيم الهامة التى تشتمل عليها كل ثقافة ، (٣) افادة المجتمع الدولى بالقيم التى تساعد على النهوض بالانسان كانسان • وواضح أن الغاء فكرة الانحطاط العنصرى والسلالى والاجتماعى هو نتيجة الاعتراف بالمحتوى المعنوى للثقافة لا العكس •

ويستنتج من المعانى المذكورة آن استنتاجات الأنثروبولوجية تتضمن فى المكان الأول أحكاما قيمية • وهذا القول يحتاج الى تفصيل • ذلك أن الأنثروبولوجيا باعتبارها علما وصفيا لا تدعى لنفسها الحق فى التعبير عن أحكام قيمية والواقع أن هذا ليس هو المعنى الدقيق للقول بأن القضايا الأنثروبولوجية تتضمن أحكاما قيمية • ولكن المراد هو أن البيانات الأنثروبولوجية تشتمل على محتوى قيمى ضمنى قد يمكن التصريح به أو عدم التصريح به • وعندما يرفض الأنثروبولوجيون التعبير عن أحكام قيميه تتعلق بالمجتمعات أو الثقافات التى يدرسونها فهم فى الواقع يتحاشون التصريح بالمعانى القيمية لبياناتهم الوصفية • وعندما يصرحون أحيانا بهذه المعانى (وهو ما يحدث فى بعض المناسبات مثل اصدار بيانات وتقديم توصيات للحكومات ، أو عندما يتخذون موقفا معينا فى المسألة العنصرية) فانهم يفعلون ذلك عادة فى كتب منفصلة متحاشين فى حذر اصدار أحكام قيمية فى بياناتهم « العملية » عن الثقافة •

ولكن المعانى القيمية الضمنية موجودة فى بيانات الأنثروبولوجيين حتى حينما يتحاشون الحديث عن الأحكام القيمية • ولا يهم أن يتم التعبير عن هذه البيانات بلغة صريحة أو ينتفع بها قوم من دون الأنثروبولوجيين • وليس أدل على ذلك من معالجة الأنثروبولوجيا للمسألة العنصرية • فالسياسة العنصرية المستلهمة بشكل واضح من الأحكام القيمية قد تستمد تبريرها النظرى من التأكيدات والنتائج الأنثروبولوجية التى توضح بطريقة بسيطة وموضوعية أنه لا توجد فروق متأصلة تحرم احدى السلالات البشرية من حقوقها المشروعة ، ولكن مثل هذه النتيجة الأنثروبولوجية تعنى ضمنيا ومباشرة أنه يجب حظر التمييز العنصرى • واذا كان المؤيد لهذا الحكم القيمى الضمنى عن المساواة بين العناصر والسلالات البشرية رجلا غير أنثروبولوجى (قد يكون سياسيا) فان هذا لا ينفى المعالم القيمية الضمنية للبحث الأنثروبولوجى عن العنصر والسلالة • ذلك أن تنفيذ هذه المعانى يخرج عن دائرة اختصاص الأنثروبولوجى • وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن تقسيم العمل ، فنقول ان الأنثروبولوجى يختص بمهة الوصف والتحليل ، والسياسى يختص بتنفيذ المعانى القيمية الضمنية للبحث الأنثروبولوجى • ومن هذا الطابع المزدوج للبحث الأنثروبولوجى نستطيع أن نستخلص طبيعة مساهمة الأنثروبولوجيا فى علم الانسان ومشكلاته •• وهذه المساهمة تتم على مستويين متميزين :

١ ــ مستوى الأحكام الحقيقية أى المتعلقة بحقائق الأمور : لما كانت

الأنثروبولوجية مختصة بوصف وتحليل حقائق الأمور فى مختلف المجتمعات والثقافات الانسانية فانها تمدنا بالمقومات الموضوعية التى تقوم عليها أى سياسة خاصة بمعالجة شئون الجنس البشرى كله ٠

٢ ــ مستوى الأحكام القيمية أى المتعلقة بالقيمة : بفضل المعانى القيمية الضمنية تضع الأنثروبولوجية معايير للعمل المتصل مباشرة بالمشكلات الثقافية للانسان وترسم الطريق لحفظ وتكامل القيم الثقافية فى نظام شامل للتنظيم الاجتماعى ٠

وعلى المستوى الوصفى والتحليلى تتألف مساهمة الأنثروبولوجيا من المقدمات التى ترتكز عليها سياسة المعالجة الرشيدة والأخلاقية للشئون الانسانية ٠ وفى اطار النظام الدولى تكون وظيفة الجزء الوصفى والتحليلى من الأنثروبولوجيا هى تبصير الفرد والوعى الجماعى بحقائق الوضع الاجتماعى والثقافى للجنس البشرى ٠ وهذه الوثيقة الخاصة بوصف وتحليل الانسان والثقافة هى أكبر دليل على صدق ما قاله سقراط من من أن الفضيلة هى المعرفة ٠ ذلك أن المعرفة الأنثروبولوجية تزودنا بالوسائل الأساسية للوعى الذاتى الجماعى الذى هو الشرط الأساسى للتنظيم الانسانى على المستوى القومى والدولى ٠ ويجب أن يقابل أى درجة من التنظيم الانسانى على أسس عالمية مقدار نسبى من المعرفة الأنثروبولوجية ، كما يجب أن يكون الوصول الى العالمية الكاملة مستندا الى أكبر قدر يمكن تحصيله من المعرفة العالمية ٠ وفى هذه الصلة الوثيقة بين حالة المعرفة ودرجة العالمية نستطيع أن نتبين المعنى الأخلاقى للمعرفة الأنثروبولوجية فى صورتها الوصفية والتحليلية ٠ واذا كانت الفضيلة هى المعرفة أمكن القول بطريق التبادل أن المعرفة هى الفضيلة لأنها شرط لرقى التنظيم الاجتماعى فى النواحى السكانية والتكنولوجية ولقومية والثقافية الحديثة ٠ وفى هذا الاطار يمكن تعريف المعيار الأنثروبولوجى للتقدم بأنه معيار المعرفة الأنثروبولوجية المؤدية الى رقى التنظيم الدولى على سلم العالمية ٠ وفى هذا الشأن خاصة يتطلب المعيار الأنثروبولوجى أن أى سياسة أو عمل يهدف الى معالجة المشكلات العنصرية والأثنوغرافية والسياسية يجب أن يرتكز ــ بالاضافة الى المعلومات الأخرى المناسبة ــ على المعرفة التى يقدمها الوصف والتحليل الأنثروبولوجى ٠ وواضح أن مخالفة المعلومات الأنثروبولوجية فى معالجة شؤون أية شعوب تتأثر بالسياسة والعمل الدولى من شأنها أن تؤدى الى التخلف وتضارب العلاقات الدولية ٠

وتتألف مساهمة الأنثروبولوجيا على المستوى الاكسيولوجى من الاقرار النظرى للقيم القابلة للعالمية ٠ وفى عملية تكامل القيم لا تقتصر المعايير الأنثروبولوجية على قيم خاصة ، فالأنثروبولوجيون لا يرفضون أى قيم يصادفونها ، بل يدرسونها حتى ولو كان بعضها سلبيا من وجهة نظر البشرية ٠ ولكن الأنثروبولوجيا تمدنا بالمعيار الأساسى لصيانة القيمة الاجتماعية والثقافية وعالميتها النهائية ، كما تمدنا بمعيار مساهمتها الايجابية فى ترقية المجتمع الذى تسود فيه ٠ ولكنها أيضا يمكن أن تمدنا بمعيار سلبى لأى قيمة تعمل على هدم المجتمع بدلا من ترقيته والنهوض به ٠

هذا ووضع وتطبيق المعايير الأنثروبولوجية للتقدم محفوف بعدد من الصعاب لا يعادل أهميتها سوى تعقيدها • ومنشأ هذه الصعاب اما الجانب الوصفى والتحليلى للأنثروبولوجيا واما الجانب القيمى منها • وقد انصب معظم اهتمام الانثروبولوجيين حتى الآن على طائفة واحدة من هـذه الصـعاب ، هى الناجمة عن المعـايير الذاتية (الشخصية) التى تستخدم بطريقة شعورية أو لا شعورية فى الدراسة الوصفية والتحليلية للمجتمعات والثقافات الانسانية التى قد يؤدى تدخلها الى وصف مشوه ومتحيز لهذه المجتمعات والثقافات • والأنثروبولوجيون يخالجهم الخوف من احتمال أن يؤدى الوصف المشوه أو المعلومات الناقصة الى الغض من قيمة الثقافات المدروسة أو الى مفاهيم قيمية سلبية خاصـة بأصحاب هـذه الثقافات • ومهما تكن الأسس القومية التى يقوم عليها هذا النقد فمن الضرورى أن نشير الى أنه ينظر الى جانب واحد من المشكلة • ونحن نصر على ضرورة صياغة المشكلة بصورة أشمل بأن نأخذ فى اعتبارنا ملاءمة هذه الصياغة للمحتوى الوصفى الأنثروبولوجى وصلتها الوثيقة بالمعانى القيمية لهذا العلم • وفى وسعنا أن نكشف مبدئيا عن الصعاب التى تكتنف وضع وتطبيق معايير أنثروبولوجية للتقدم فى حالتين : أولاهما فساد المحتوى الوصفى والتحليلى ، والثانية سوء تطبيق المعانى القيمية الضمنية •

فأما فساد المحتوى الوصفى والتحليل للأنثروبولوجيا فله جانبان : الأول توضحه النتائج السلبية التى سبق ذكرها والتى تنبع من الوصف المشوه أو المعلومات الناقصة عن الثقافة ، وهذا الجانب واضح جدا ومسلم به بوجه عام بحيث لا نرى ضرورة لتأكيده • والجانب الثـانى قلما يعرض الأنثروبولوجيـون لذكره ، وقد لا يعرضون له اطلاقا ــ وهو يتعلق بمعالجة المحتوى القيمى للثقافة المدروسـة • فالأنثروبولوجيون ، حرصا منهم على الوصف الدقيق والموضوعى ورغبة منهم أيضا سواء بطريقة شعورية أو لا شعورية فى الدفاع عن النظم الثقافية التقليدية ازاء الجوانب السلبية لتلك الثقافات وسريان العناصر المدمرة بين قيمها الايجابية • وفى رأى كاتب هذا المقال أنه من العيوب الخطيرة فى النظرية الوظيفية أنها حولت الأنظار تماما عن المحتـوى القيمى للثقـافة بأن قصرت الاهتمام الأنثروبولوجى على بيـان الوظائف الهـامة للقيم الثقافية • وهـذا ليس موضعا للنقد فى الأنثروبولوجية الوظيفية ، وانما النقد ينصبب على المفاهيم الضمنية للنظرية الوظيفية ، وأولها القول بأنه لما كانت كل القيم الثقافية ذات وظيفة فى نظام اجتماعى معين فان ذلك يعد مبررا لوجودها • والمفهوم الثانى ينبع من الأول ، ومع أن العلماء لا يسلمون به فمن الواضح أنه يبرز كدعوى قيمية : أى أنه اذا كانت القيم الثقافية يبررها ما لها من وظيفة فى نظام اجتماعى معين فان ذلك لا يتضمن أنها صالحة فى جوهرها • ونحن نقول ان هذه المفاهيم هى وليدة مغالطتين : الأولى أن تبرير القيمة الثقافية بحجة أن لها وظيفة يكتسب فى النظرية الوظيفية محتوى أخلاقيا لا تتصف به بالضرورة • وعلى الرغم من أن النظرية الوظيفية تدعى المنهج العلمى فان لبسا خطيرا يحـدث عندما يتخذ ما يعد تفسيرا (اكتشاف الوظيفة) وسيلة للتبرير والمغالطة الثـانية أن الانتقال من فكرة التبرير الى التأكيد الفعلى لصلاحيـة القيمة الثقافيـة ليس حكما دقيقا ، لأنه يبدو أن المعيـار لهـذا الحكم هو التبرير الذى قلنـا انه

عبارة عن تفســـير وجود القيمة الثقافية • وهذا النقـد لا يتعلق بصـــحة التفســيرات الوظيفية جزئية أو كلية وانما يتعلق بمعانيها القيميه .الضمنيــة فقط ، لانه حتى اذا تبتث وظيفة القيمة الثقافية فلا يدل هــذا على أن هـــذه القيمة ذات محتوى اخلاقى ايجابى • فالقيمة التفافيه فد تكون لها وظيفة معينة حتى ولو كانت هذه الوظيفة سلبية او محايدة • مثال ذلك أن عادة قتل الشـيوخ فى بعض الثقافات (الحضارات) ذات وظيفة محددة • ولكن اذا رأينا فى هـذه العادة قيمة ثقافية كان لها محتوى سلبى • وبهذا الاعتبار لا يمكن أن تصطبغ بالصبغة العالمية • هذا ووجود القيم السلبية فى نظام اجتماعى أو ثقافى لا يؤدى بالضرورة الى هدم هذا النظام نظرا لأن القيم السلبية تقاومها القيم الايجابية • بيد أن القيم السلبية اذا تكاثر عددها تؤدى الى انحلال النظام الاجتماعى والثقافى • وفى هذا الصدد يمكن أن تكون نظريات توينبى عن اضمحلال وانحلال الحضارات مصدر الهام للأنثروبولوجيين ان لم يقبلوها بصورتها الكاملة •

ان الاعتبارات السابقة توضح ما وصفته بأنه الجانب الثانى من فساد المحتوى الوصفى والتحليلى للأنثروبولوجيا ، وهو الجانب الذى يتعلق بالقيم السلبية فى الثقافة والآثار السلبية لهذه القيم على المجتمع والتقدم البشرى • ولا يزال البحث فى تأخر الحضارة وزوال أصحابها فى مرحلته الأولية على الرغم من اهتمام الأنثروبولوجيا به واختصاصها بدراسته • ولا شك أن المعالجة التاريخية أو الفلسفية المجردة لهذا الموضوع دون تدخل البحث الأنثروبولوجى قد تجرد النتائج التى يمكن الوصول اليها من الاستنتاجات الواقعيــة للبحث الأنثروبولوجى • وتتضح أهمية البحث الأنثروبولوجى فى القيم السلبية فى الثقافة خلال وضع وتطبيق النوع الثانى من المعايير المشار اليها فيما سبق ، أى تلك المعايير المستمدة من المعانى القيمية الضمنية للأنثروبولوجيــا • وتشـير البيــانات والمعلومات الخاصــة بالقيم السلبية واضمحلال المجتمعات البشرية المترتب على سريان هذه القيم الى النتيجة المنطقية القائلة بأنه ليس من الممكن أن تتحول كل القيم الى قيم عالمية • ولا شك أن دور الأنثروبولوجيا فى هذا الصدد دور أساسى ، نظرا لأن هذا العلم مطالب بتمهيد الطريق لتحديد الجوانب الايجابية والسلبية فى الثقافة • بيد أن هذا الدور ليس مقصورا على الأنثروبولوجيا لأن مسألة القيم ذات اهتمام عالمى ، ولأن كثيرا من العلوم والعوامل الأخرى تهتم بانتحال الثقافة واستيعابها ، كما أنه ليس دورا حاسما لأن مثل هذه العالمية ليست متوقفة على البحث النظرى ، بل هى تتوقف على الانتحال والاستيعاب والتكامل فى النظام الاجتماعى والدولى • ومع ذلك فالبحث النظرى له أهميته من الناحية العملية لأنه شرط لوضع معايير العمل التقدمى •

وهكذا يتضـح أن وظيفــة الأنثروبولوجيا أوسـع وأبعـد مما يعترف به الأنثروبولوجيون • وبدون المساس بمحتواها الوصفى والتحليل فان قبول المفاهيم القيمية الضمنية لاستنتاجاتها يعنى بالنسبة للأنثروبولوجيين الاضطلاع بالمسئولية تجاه الجنس البشرى كله•واذا تخلت الأنثروبولوجيا عن مسئولياتها القيمية واقتصرت على الناحية العلمية العقيمة الخالية من القيمة فانها سوف تتعرض لخطر جسـيم هو فقدان السبب الحقيقى فى وجودها وهو أن تعمل بوصفها « علم الانسان » •



تتكشف فى بعض الأعمال الأدبية والفنية ظواهر تخرج بها قليلا أو كثيرا عن قوالبها الأصلية ، وتضفى عليها أبعادا جديدة ، خارجة عنها أبعادا جمالية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية ، وقد يكون الغرض منها توفية الموضوع ، أو خلق تأثير شكلى أو زخرفى أو أيديولوجى ٠ وقد تنبه الكاتب الفرنسى أندريه جيـــد الى هـذه الظواهر ، فتحدث عنهـا فى « يومياته » ، وسماها « فى العمق » أو « التعميق » ٠

ولم يسبق أن وضع تعريف جامع واضح لظاهرة التعميق هذه ٠ ومن ثم حاول كاتب هذا المقال أن يحللها ويستخلص ما فيها من عناصر متماثلة أو متشابهة توصل بها الى تصنيفها ، مستعينا بالعديد من الأمثلة من الروائع فى عالمى الأدب والفن ، فقسمها الى أربع مجموعات سماها : الاقتباس ، والتغليف ، والموضوعية الذاتية ، ولعبة المرآة ٠

فالاقتباس هو استعارة فقرات من أعمال أخرى ، من قصـــة ، أو شعر ، أو مسرحية ، أو تصوير ، يدرجها الأديب أو الفنان فى عمله ، ففى المسرحية يقتبس الكاتب فقرة من مسرحية أخرى ٠ وفى التصوير يظهر الفنان فى صورته صورة أو أكثر من أعمال مصور آخر ، أو من أعماله

الكاتب : تادوز كوزان

ولد عام ١٩٢٢ فى ويلنو • حصل على الدكتوراة فى العلوم الانسانية عام ١٩٤٦ • شغل منصب مدير مساعد للمركز الباريسى للأكاديمية البولندية من عام ١٩٦٤ ــ ١٩٦٨ • وشغل منذ عام ١٩٦٩ منصب مدير الأبحاث فى معهد وارسو الفنى • وقد قام بالتدريس فى جامعة ليون • وهو أستاذ بجامعة كاين منذ ١٩٧٥ •

المترجم : أحمد رضا

مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتدب بمجلس الدولة (سابقا) •

وقد تشكل الجملة الموسيقية المقتبسة جوهر العمل نفسه وفكرته الموجهة• وقد يستعار نشيد وطنى فيكون لاستعارته مغزى خاص •

أما « التغليف » فانه يشتمل على عمليات مختلفة من قبيل : الادماج والادماج والاقحام ، والأطر (المبروزة) ١٠ غير أن التغليف ينقسم بعامة الى نوعين متباينين : البروزة ، والادراج ، فالبروزة قصة تستخدم كاطار للعمل الأصلى وتقترن بعدد من الحكايات • وهى فى المسرح مقدمة وخاتمة تبرزان المسرحية نفسها • وفى التصوير اضافة حاشية مصورة الى اللوحة •

والادراج أو الاقحام قصة أو أكثر تدرج داخل عمل روائى طويل ، رواية داخل رواية • وفى المسرح يدرج نص مسرحى خارجى فى داخل المسرحية الرئيسية • وفى التصوير تدرج صورة داخل الصورة الأصلية، بشرط أن تكون الصورة الداخلية مبتكرة •

وأما « الموضوعية الذاتية » فانها انعكاس الفنان على عمله ، وعمليته الخلاقة ومهنته ، نجدها فى القصة ، والشعر ، والمسرح • فمنها المسرحية التى تستجوب نفسها ، ومسرحيات عن المسرح نفسه ، عن ممثل المسرح

ومهنتهم وبيئتهم ومشاكلهم . وقد يقيم المؤلف نفسه كشخصية من شخصيات مسرحيته . والصورة الذاتية هى أبلغ تعبير للموضوعية الذاتية فى التصوير والنحت والرسم . ونجد الموضوعية الذاتية فى الموسيقى، فى المتنوعات اللحنية .

وأما « لعبة المرآة » فانهـا لعبة الانعكاسات أو الازدواج . وهى فى المسرح ترتبط بأسلوب المسرحية داخل المسرحية ، فهناك ازدواج فى الحبكة ، أو فى الشخصية ، شخصية ممثل يؤدى دورا فى مسرحية داخلية . ولعبة المرآة أسلوب يجذب المصورين . أما الموسيقى فانهـا بطبيعتها الصوتية لا تتوافق بسهولة مع فكرة المرآة .

وقد تتجمع هذه الأساليب الأربعة وتتجاوز أو تتشابك فى بعض الأعمال ، فتنشأ من ذلك قوة تعبير غير عادية تفسر الشعور بالتعميق .

قال أندريه جيد « أحب فى العمل الفنى أن أجد موضوع العمل نفسه وقد تحول من موضعه ، مع اشارة خاصة الى الشخصيات التى يتضمنها (...) ، من ذلك مثلا مرآه قاتمة محدبة تعكس ما بداخل الغرفة التى صور بها المشهد فى بعض تصاوير ممليخ أو كونتن متزس والأمر كذلك فى الأدب ، فى هاملت ، فى المشهد التمثيلى . وفى القصة التى تتلى على رودريك فى « سقوط منزل أشر » ، وغير ذلك . فليس ثمة مثال من هذه الأمثلة صحيح كل الصحة . والشىء الذى لعله صحيح للغاية (...) هو المقابلة بين تلك وبين شعار للنبالة فيه صورة تجعل صورة أخرى فى وضع الخضوع (فى العمق) .

لم يكن أندريه جيد قد بلغ الرابعة والعشرين من العمر فى أغسطس أو سبتمبر من عام ١٨٩٣ حين أدرج هذه الأفكار فى « يومياته » . وبعد بضعة شهور كان مؤلف « رسالة عن نارسيس » يكتب « بالود » (مستنقعات) ، وفيها نجد ، كما سوف نرى فيما بعد ، العمليات الرئيسية لأسلوب « التعميق » .

ومنذ عام ١٩٣٢ الذى صدرت فيه « اليوميات » تكرر استخدام عبارة أندريه جيد « التعميق » فى النقد الأدبى . وليس من شك فى أنها عبارة غامضة ، نبعت من شعارات النبالة ، وكذا من الفلسفة (الهادية ، العمق) ، ولكنه استجاب للحاجة الى وضع اسم لبعض الأساليب الواضحة لدى كل من المؤلفين وجمهور الناس . واذا كان هذا المصطلح قد استعمل حديثا فان الظاهرة التى يعبر عنها قديمة ، تنتمى الى العديد من مجالات النشاط الفنى .

وتتنوع الأسباب التى من أجلها يلجأ الكتاب والفنانون فى كل العصور والبلدان الى أسلوب « التعميق » لعملهم أو فى عملهم ، وقد تكون الدوافع الى ذلك جمالية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو سياسية ، وتتغيا فى بعض الأحيان ابطال بعض التقاليد

الراسخة ، وفرض فن جديد ، أو من ناحية أخرى التمشى مع النمط السائد • فهناك من ناحية بحث عن تأثير شكلى خالص ، وهذى عملية لا مبرر لها ، ومن ناحية أخرى سعى الى هدف لا جمالى ، أو غرض أيديولوجى •

مثل هذه الظاهرة التى ينصرف معناها أو بالأحرى معانيها الى ما وراء عالم الفن تستحق أن ينظر اليها من زوايا مختلفة ، عصرا بعد عصر ، وفى مختلف البلاد ، ومع ذلك فلعله من المفيد أن نحاول تقديم نظرة اجمالية وتفهمها فى عموميتها ، وذلك بالبحث عن أوجه القياس والتماثل من خلال أعمال متنوعة كل التنوع • وتشير آراء « جيد » التمهيدية فى « يومياته » الى القصة الطويلة ، والمسرحية ، والتصوير • وفى التحليلات الآتية سوف نأخذ فى اعتبارنا هذه الأشكال التعبيرية ، ونضيف اليها مجال الموسيقى • ومع ذلك فسوف نجعل اهتمامنا الأساسى الاحاطة بظاهرة « التعميق » المعقدة التى لم تعرف تعريفا وافيا لكى نرى ما تتخذه من أشكال وأبعاد • ومن أجل هذا فسوف نشرح ونفرق بين أربعة أساليب رئيسية : الاقتباس، والتغليف ، والموضوعية الذاتية ، وأسلوب المرآة (أو لعبة المرآة) •

وثمة أمر لابد من ذكره منذ البداية • ذلك أن تفرقتنا بين هذه العمليات الأربع لا تعنى أنها متعارضة ، بل هى على العكس من ذلك كثيرا ما تتواجد معا وتتداخل فى نطاق العمل الواحد ، حتى أن تأثير « التعميق » النهائى قد يظهر أسلوبين نقنيين أو ثلاثة فى آن واحد • ومؤلف أندريه جيد « بالود » نموذج لذلك ، نجد فيه اقتباسات من مالارميه ، وبريس ، ونجد فوق ذلك مقطعين من شعر فرجيل يقدمان قصة تتروس ، وهى حكاية فى داخل حكاية • وهذه الحكاية الداخلية قد أقحمت مرارا فى متن الحكاية « الكبرى » الأمر الذى ينطبق على عملية التغليف ، أما « الموضوعية الذاتية » فانها السمة الواضحه فى « بالود » : فالكتاب اعتراف للكاتب فى عملية الخلق ، وآراؤه فى عمله ودوافعه الخلاقة • وثمة كلمات من قبيل « اننى أكتب بالود » و « أدخل هذا فى بالود » و « فى ختام بالود » تتردد على طول النص ، وكأنها من اللوازم ، وأخيرا فان الحكاية التى يكتبها المؤلف لها عنوان كتاب أندريه جيد نفسه ، فهى أثر يمكن تشبيهه بأسلوب المرآة •

الاقتبـــاس

الاقتباس (أو الاستشهاد) أسلوب تقنى شائع للغاية ، نصادفه فى أشكال متنوعة من التعبير الفنى وغير الفنى • ففيما يتعلق بالكلمات يعنى الاقتباس «الاقتطاع» من نص • ويستخدم فى هذا الخصوص عبارة (تداخل النصوص) ، ولكنها قد تتخذ أحيانا نطاقا واسعا من المعانى (« كل نص هو امتصاص وتحويل للعديد من النصوص الأخرى ») • وحتى اذا نظرنا الى الاقتباس بمعناه الضيق ، باعتباره اقتطاعا واعيا ومقصودا ، نجد أنه قلما يخلو عمل أدبى من الاقتباس •

ومع أن الاقتبـــاس ظاهرة شائعة فان أهميته شـــديدة التنوع من حيث الكم

والكيف . « يمكن تعريف الاقتباس بأنه تعبير بصياغة مزدوجة ، تعبير صياغته الحقيقية ليست أصيلة » . ومع ذلك فلا توجد نصوص مستعارة كثيرة غنية بالمعانى بالنسبة الى العمل فى مجموعه ، وأقل منها الاستعارات التى تشكل « تعميقا » .

وتتنوع مصادر النصوص المقتبسة ، وتختلط فيها العبارات والأنماط الأدبية. ففى القصة الطويلة قد نجد فى الكثير من الأحيان نصوصا مستقطعة من قصة طويلة أخرى ، أو من قصة قصيرة ، أو قصيدة شعرية ، أو عمل مسرحى ، أو حكاية خرافية. وبعض الاقتباسات مقصورة على بضع كلمات ، واقتباسات أخرى تشمل أعمالا كاملة . وثمة أربع حكايات قصيرة ، بعضها طويل شيئا ما ، أدمجت فى « قصة هزلية » ، لبول سكارون ، استعارها من اثنين من المؤلفين الاسبان المعاصرين ، دون ألونزو كاستيلو سولورزانو ، وماريا دى زاياس أى سوتومايور . واذا كان « هولنز ليبلبن » وهو عمل قوى لأخيم فون ارنم يتضمن أجزاء من « ماريا ستيوارت » لشيلر فان لهذا الاسلوب ما يبرره : فالبطل يقتل نفسه وهو يؤدى دور مورتمر .

وفيما يختص بالأعمال المسرحية فان الفقرات المقتبسة محدودة الطول بالضرورة، ولكنها كثيرة التنوع ، ومن السهل تمييزها . وثمة نصوص مستعارة تدمج فى الحوار . وثمة عبارات من قبيل « المزمار المفكر » ، و « ومع ذلك فهى تتحرك » أو حتى « الريح تشتد ، ولابد أن نسعى لنعيش » نجدها فى كتاب «بناة الأمبراطورية» لبوريس فيان ، وهى كليشيهات تبرز الخطب الطنانة التى تلقيها شخصية الأب . وعبارة « أحييك ، كن دائما فاضلا طاهرا (لحن التينور ـ الصادح ـ فاوست للموسيقار جونو) على شفتى جوبتر تبرز لعبة المفارقات الزمنية ، وهى من الأفكار الرئيسية فى « امفتريون ٣٨ » لجيرودو . كذلك فان اعترافات مانون ليكوت المستشهد بها فى « غادة الكاميليا » هى بمثابة نقط للرجوع اليها فى العلاقة بين أرمان دوفال وبين مرجريت جوتييه . ويتخذ استخدام الأمثال أبعادا غير عادية فى ملهاة « مستر جوفيالسكى » (١٨٣٢)، للشاعر البولندى الكسندر فريدرو ، ومعظم الأشعار التى تتحدث بها الشخصية الرئيسية مرصعة بالأمثال ، والأقوال المأثورة ، والحكم ، والآراء من مختلف الأنواع . وينقب كتاب المسرحيات التاريخية فى الكثير من المصادر المختلفة ، من وقائع تاريخية ، ووثائق ، ومعاهدات تاريخية . ويستخدم بعض الكتاب هذه الطريقة على نطاق واسع ، فقد كشف البحث فى « الشيطان الأبيض » و « دوقة مالفى » لجون ويستر أنه يستشهد بأعمال حوالى مئتى مؤلف ، وان ربع النص فى هاتين المأساتين اللتين ألفهما هذا الكاتب المعاصر لشكسبير قد تألف من استعارات . ويعتبر وبستر شخصية فريدة فى نوعها ، حتى بالنسبة الى عصره . غير أن استعارات النصوص لم تزل شائعة حتى وقتنا الحاضر ففى « بورت روايال » لمونترلانت ، نجد اقتباسات كبيرة من التوراة ، و « حكايات الأسر » ، وسانت بيف ، دون أى تغيير فى الكثير من الأحيان .

وثمة ظاهرة تستحق اهتماما خاصا فيما يتعلق بأسلوب « التعميق » ، ظاهرة

الاقتباس فى داخل مسرحية من عمل مسرحى آخر . والمسألة هنا أيضا فى الكثير من الأحوال خلق لون محلى واذا كان ركريب ، وليجوفيه قد جعلا أدريين لوكوفريدر تنشد أشعارا من « بايزيد » و « فيدر » فذلك لأن بطلتهما ممثلة مسرحية . وليس ثمة شيء يبدو طبيعيا للغاية أكثر من أن يوضع على لسان شخصية مسرحية تؤدى دور ممثل فقرات من شكسبير ، مثلما فعل تشيخوف (أغنية الوزة ، وزمج الماء) ، وأونيل (رحلة نهار طويلة فى داخل الليل) .

وللسبب نفسه نصادف اقتباسات من هاملت ، ومدرسة النساء ، وأندروماك فى مسرحية « لا توقظ السيدة » لجان آنوى . وفى بعض الأحيان لا تكون الشخصيات التى تتلو أجزاء من مسرحية مشهورة شخصيات ممثلين ، من ذلك شخصية البطل فى المسرحية البولندية الرومانتيكية « كورديان » لكاتبها ج . سلوفاكى ، وهو يتلو فقرات من « الملك لير » وهو جالس فوق صخور دوفر .

وفى بعض الأحيان يؤدى الاقتباس ، حتى ولو كان قصيرا مهمة معينة ، مهمة ايضاح المضمون الأيديولوجى للمسرحية . ففى ملهاة ألكسندر استروفسكى «الغابة» يتهم الممثل جوينادى نشتشاسلفتسف النبلاء ملاك الأراضى فى روسيا مستخدمات كلمات « كارل مور » . وعندما يتهدده مستجوبوه قائلين « عليك أن تقدم تفسيرا لكلماتك ! » و « يجب تحويله الى مأمور الشرطة ، وكلنا شهود عليه ! » يجيب الممثل بهدوء : « أنا ؟ أنتم مخطئون » ويخرج من جيبه نسخة من مسرحية شيلر «اللصوص»: « انظروا ، هذا معتمد من الرقيب ، ومصرح بتقديمه ! » .

وقد يؤدى العمل المقتبس مهمة التعبير عن بعض المشاعر أى عن رغبة أو أمر ، وقديقدم بالتعميق موقفا دراميا . فحينما تقول ماريون ديلورم ، بعد تقديم اللاعبين الذين وصلوا الى قلعة نانجس : « أنا شيمين » (تقع أحداث مسرحية فيكتور هوجو بعد انقضاء سنتين على أول عرض لمسرحية « السيد ») يرد عليها « لافما » وهو جاسوس فى خدمة الكاردينال قائلا :

شيمين ؟ لك اذن عشيق ،

يقتل فى مبارزة شخصا ما ...

وفى هذه اللحظة تنشد ماريو (وقد استدارت قليلا ناحية ديدييه) أشعار كورنيى المشهورة :

ما دامت حياتك وشرفك لا وزن لهما ،

لمنعك من لقاء الموت ،

وأنا كنت أحبك يا عزيزى رودريج ، فعليك الآن ،

أن تدافع عن نفسك لتنتزعنى من دون سانش ،

هيا ، قاتل لتخلصنى من وضع
يجعلنى فريسة لحقدى .
أقول لك أكثر من ذلك : امض ، وفكر فى الدفاع عن نفسك ،
للقضاء على واجبى ، واسكاتى ،
واذا كان قلبك لم يزل ينبض بحبى
فاخرج ظافرا فى معركة ضحيتها شيمين

واذا كان ارتورو اوى ، الشخصية المخيفة الرئيسية فى مسرحية بريخت ، يتدرب ليلقى خطبة أنتونى المأخوذة من مسرحية شكسبير « يوليوس قيصر » فالسبب فى ذلك أنه يستعد للقضاء على زملائه ، وتولى الزعامة . ولا تضيع فائدة هـذا الدرس ، اذ تتردد أصداء هذه الخطبة الجنائزية فى خطبة يلقيها أرتورو أوى فى اجتماع عام . وتتجلى الوظيفة الديالكتية (الجدلية) للعبارة المقتبسة حين تقابل بين عملين مسرحيين قائمين على شخصية الممثل « كين » . ففى مسرحية ألكسندر دوما ، وعنوانها الفرعى « الفوضى والعبقرية » ، يعترى الممثل الكبير نوبة من الغيرة وهو يؤدى مشهد وداع روميو : فيتوقف عن الأداء ، ويهين أمير ويلز . أما جان بول سارتر ، فى مسرحية « كين » المبنية على مسرحية دوما ، فانه استبدل بقصة روميو وجولييت مشهدا من « عطيل » ، وفعل ذلك بكل وضوح ليجعل الموضع الشخصى للبطل وضع « تعميق » .

والاقتباسات فى التصوير أيضا ظاهرة شائعة ، فالفنان فى كثير من الأحيان، وهو يرسم منظرا داخليا ، يظهر صورة أو أكثر من أعمال أستاذ فى الفن أو زميل له ، أو حتى بعض أعماله هو . ومن الموضوعات المناسبة بنوع خاص لهذا الأسلوب « مرسم مصور » أو « معرض هاوى جمع التحف » أو « حانوت تحف فنيـة » ، وتستخدم أحيانا كذريعة للتصوير . وفى صورة دافيد تنير الصغير « الأرشيدوق ليوبولد ولهلم وسط مجموعته فى بروكسل » (فيينا ، متحف كنستستورش) نرى خمسين صورة وستة تماثيل تشغل ثلاثة أرباع مساحة الصورة (وثمة نسخة أخرى لهذا الموضوع تعرض أكثر من ثلاثين صورة مستنسخة) . واعتزم ادوارد فيار تصوير بعض صالات المعرض باللوفر ، ففى صورته « لاكاز جاليرى » (بتنجن ـ بال ، مجموعة خاصة) تظهر سيدتان تنسخان بعض الصور ، ومع كل منهما حاملة الصور ، أمام حائط معلق عليه خمس لوحات زيتية على قماش « كنفا من القرن الثامن عشر » .

وهناك بالاضافة الى هذه « المقتطفات » الفنية التصويرية بعض الاقتباسات التى لها علاقة أوثق بموضوع الصورة . من ذلك صورة « رمز الولاء » لفرمير من دلفت (بنيويورك ، متحف متروبوليتان) ، وتتضمن صورة ضخمة لصلب المسيح

بريشة جوردنز • وفي صورة « الناسجات » (مدريد ، متحف برادو) استنسخ فلاسكوبز على النسيج لوحة « اغتصاب يوربا » لتيسيان ، سلفه العظيم ، ووضع شخوصها في أوضاع متقابلة مع النسوة الناسجات •

وكثيرا ما يكون الاقتباس مركزا أو محورا للصورة ، أو هو العنصر الأساسى لها • وفى صورة « تحية اجلال لسيزان » (المتحف القومى للفن الحديث) وضع موريس دنيس عشرة أشخاص حول الحامل ، وعلى الحامل صورة ساكنة لأستاذ « ايلكس » (بالاضافة الى العديد من اللوحات التى يمكن رؤيتها فى خلفية الصورة) •

وللاقتباسات فى عالم الموسيقى مثل هذه الأهمية ، فكما أن محاورات « تمثيلية فرساى المرتجلة » التى أدمجها جيرودو فى « تمثيلية باريس المرتجلة » هى تحية تقدير لموليير ، وكذا تصوير موريس دينس هى تحية تقدير لسيزان ، فان الاقتباس فى الموسيقى قد يكون تمجيدا لمؤلف موسيقى عظيم • ان أسلوب « المقبرة » الذى كان شائعا فى القرن السابع عشر لم يطوه النسيان حتى يومنا هذا • ولنذكر مقطوعة رافيل « مقبرة كوبران » ، وحديثا جدا « مقبرة ماران مارية » لبيير بارتولومى حيث اقتبس فى نهاية المقطوعة عملا لتلميذ لوللى (الذى لحن هو أيضا مقطوعة « قبر لوللى ») •

وعبارة « متنوعات على تيمة ل ••• » (التيمة ، هى الفكرة الرئيسية لمقطوعة موسيقية : المترجم) تقدم لنا نوعا من الموسيقى يستخدم الاقتباس لنقطة بداية • ويميل بعض الموسيقيين بصورة ظاهرة الى هذا النوع من التعبير ، منهم براس ، ومتنوعاته على تيمات لهيندل ، وهايدن ، وباجانينى ، وشومان ، معروفة ، وكذا ماكس رينجيه الذى يستخدم تيمات باخ ، وموتسارت ، وبيتهوفن ، وهيلر • وهناك أعمال موسيقية زاخرة بالاقتباسات ، فهى من قبيل « الملصقات » ، مثل « كابريتسيو ايطاليانو » (ألحان حرة ايطالية) لتشايكوفسكى أو « سنفونيا » الحديثة تأليف لوتشيانو بريو ، حيث نجد جنبا الى جنب أعمال العديد من المؤلفين : برليوتز ، وماهلر ، وديبوسى ، وبيرج ، وسترافنسكى •

والاقتباس فى بعض الأحوال عملية شكلية ، وظيفتها الوحيدة اظهار قدرة الفنان على الابتكار • ولكن هناك أحوال أخرى تشكل الفقرات المستعارة فيها جوهر العمل نفسه ، وفكرته الموجهة ، وتكون فيه مركز الاثارة ، فى نغم مرح أو غنائى • ويضمن برامس « افتتاحية أكاديمية مهرجانية » أغانى قديمة لينعش روح السخرية التى تشكل بعضا من حياة الطالب • والقليل من المستمعين هم الذين يتعرفون على « ترنيمات كريسماس بولندية » فى مقطوعة شوبان « شيرزو فى ا مينور » (الشيروزو قطعة موسيقية مرحة وسريعة : المترجم) ، فى حين أن هذا اللحن يحيى أكثر ذكريات الطفولة اثارة لمشاعر المؤلف •

وقد يكون لاقتباس نشيد وطني مغزى خاص ، فنحن اذا سمعنا المارسيليز في مقطوعة غنائية لشومان ، فالسبب في ذلك أن هذه الأغنية الوطنية كانت في ذاك الحين ممنوعة في فيينا ٠ وثمة قرينة تاريخية وعاطفية مختلفة عن ذلك كل الاختلاف، تفسر وجود المارسيليز في افتتاحية تشايكوفسكي ١٨١٢ ٠ وفي بداية الحرب العالمية الأولى ألف ديبوسي مقطوعة « الهدهادة البطولية » (الهدهادة أغنية لتنويم الأطفال : المترجم) أهداها لألبير الأول ملك بلجيكا ، يتبين فيها أنغام مقطوعة « البرابانسون » (النشيد الوطني البلجيكي : المترجم) ٠ ونجد أيضا روح الاقتباس في الموسيقى الكهربية ، مثل « ترنيمة » لكارل هاينز ستوكهاوزن ، حيث يتردد فيها الكثير من الأناشيد الوطنية ، كنشيد « أنترسيونال » (النشيد الأممي ، نشيد العمال الثوري : المترجم) ، ولو أنه في شكل مشوه جدا ٠

التغليف

الأسلوب التقني الثاني الذي نقدمه ها هنا هو « التغليف » ٠ وتستخدم أحيانا في هذا المعنى مصطلحات أخرى من قبيل : الادماج ، الأطر (البروزة) ، الاقحام ، الادراج ، للدلالة على بعض التنوعات في هذه الطريقة ، وأحيانا كمرادفات لهذا المصطلح ، والشيء الذي يميز هذه العملية من العملية التي درسناها آنفا ، هو أننا في مجال الاقتباس ، نتعامل مع « جسم أجنبي » أي نستعير من عمل مستقل موجود بالفعل ، في حين أن « التغليف » أسلوب تقني ينبع فيه العنصران المكونان للعمل ، العنصر الداخلي والعنصر الخارجي ، من مؤلف واحد يصورهما ليتعايشا ويشكلا عملا واحدا ٠

وفي الأدب القصصي يجب التفرقة بين حدين متطرفين ، فهناك من جهة « البروزة » (احاطة العمل باطار ، أو برواز ، أو افراغه في قالب : المترجم) ، ومن جهة أخرى « الاقحام » ٠ فنحن في الحالة الأولى بصدد قصة تستخدم كاطار يقترن بعدد من الحكايات ، و « ألف ليلة وليلة » والدكاميرون والهيتاميرون هي نماذج تقليدية لهذا الأسلوب التقني ٠ أما في الطرف الآخر فان النسبة معكوسة ، فثمة قصة أو أكثر قد أدرجت في عمل روائي طويل ٠ وكان هذا الأسلوب شائعا في القرن السابع عشر ، ومن أمثلته المشهورة دون كيخوت ، وأستريه ٠ ونذكر من بين « الروايات ذات الادراج » في مستهل القرن التاسع عشر مخطوط لجان بوتوكي وجد في سرقسطة ، و « تجولات فلهم مايستر » لجوته ، وقد أدرجت فيها خمس حكايات على الأقل ٠ ولم تزل هذه العملية مستخدمة في عصرنا الحاضر ، ويكفي أن نذكر في هذا الصدد « أوليس » لجيمس جويس ، و « نائب القنصل » لمرجريت دوراً ٠ وفي حين أن النصوص المدرجة في « الروايات ذات الادراج » تتصل بالرواية الأصلية بصلات واهية فان « نائب القنصل » مثال لرواية داخل رواية بالمعنى الصحيح ، فالعلاقات بين الحكاية الداخلية المقدمة في « شركتين » والحكاية الخارجية هي أكثر من علاقات شكلية ٠ ونجد بين شخوص الحكاية الخارجية مؤلف الحكاية

الداخلية « بيتر مورجان » ، وكذا الفتـاة الكمبودية ، وهي نموذج الكتاب الذى يؤلفه .

وفى بعض الأحيان يكون النمط القصصى فى أسلوب التغليف مقترنا بالنمط المسرحى . ففى « العصر الذهبى » للأدب الاسبانى روايات طويلة وقصص قصيرة تحتوى على حكايات هزلية . نذكر أيضا « الفلسفة فى غرفة النوم » ، وهى حـوار خليع « يستهدف تثقيف السيدات الصغيرات » ، وقريب الشبه من الشكل المسرحى الذى أدمج فيه المركيز دو ساد نوعا من البحث فى الدين والعادات يقول : « أيهـا الفرنسيون ، ابذلوا مزيدا من الجهد اذا أردتم أن تكونوا جمهوريين » . حتى يتسنى لشخوصه أن يستجموا من الاسراف فى الأنشطة الجنسية التى يمارسونها جماعات وهم يتناقشون . وفى « المبشر » (١٨٨٤) نجح مارسيل لوجيه فى تحقيق « ثنائي المسرح والرواية » بمزج النص الروائى بالحوار المسرحى .

ونحاول الآن أن نرى الكيفية التى يعمل بها القطبان المتضادان : البروزة ، والادراج فى المجال المسرحى .

فنحن من جهة نجد الكثير من الأعمال وفيها مقدمة وخاتمة يبرزان المسرحية نفسها ، كما هى الحال فى مسرحية شكسبير « هنرى الثامن » . انها عملية بسيطة، بل تافهة ، ومع ذلك تتيح الكثير من التنوعات وتنتج تأثيرات فيها بعض الغرابة بمجرد أن تتدخل الشخصـيـة أو الشخصـيات فى المقـدمة أو فى الخاتمة (فرقة المنشدين ، المضيف ، الشاعر ، المخرج ، الخ) . من ذلك مثلا ، فى مسرحيــة « فولجنس ولوكريس » . (وتعتبر أول مسرحية حديثة تستخدم تكنيك المسرحية داخل مسرحية أخرى) يصير المذيعان أ و ب شخصيتين فى القصة التى تمثل ، دون أن يتخليا عن دورهما كمعلقين على أحداث المسرحية . وآرثر ميلر فى مسرحيته « منظر من القنطرة» يضع المحامى الفيبرى الذى يشرح الفعل فى المقدمة ، ولكنه يتعامل أيضا مع شخصيات المسرحية .

وتظهر مسرحية جورج برنارد شو « أول مسرحية لفانى » استخداما نادر المثال لأسلوب البروزة . فنحن هنا بصدد مسرحية داخل مسرحية ، ولكن العمل الخارجي، أى الاطار مقصور على المقدمة (ويسميها شو ، الاستهلالة التمثيلية ، طبقا للتقليد الأليزابيثى) ، وخاتمة ، فى حين تشكل المسرحية الداخلية ، وهى فى ثلاثة فصول أكثر من ثلثى النص كله . وفى « دائرة الطباشير القوقازية » يؤلف بريخت ثلاثة مستويات متراكبة ، مختلفة الأهمية . وثمة مقدمة تؤدى بين أعضاء كلخوز (مزرعة تعاونية بالاتحاد السوفيتى : المترجم) ابان الحرب العالمية الثانية ، ثم يقدم المغنى المسرحية نفسها ، ويعلق عليها من حين الى حين ، وهو الذى يختمها . وليس هناك دعوة الى واقع المقدمة .

فى الحالات التى ذكرناها آنفا تشغل عناصر « البروزة » حيزا أقل من المسرحية

الداخلية . أما فيما نسميه « الادراج » فان الوضع هو عكس ذلك . فثمة نص مسرحى يدرج فى داخل العمل الرئيسى ، وهذا النص هو فى الغالب جزء أو بضعة أجزاء من مسرحية ، مثال ذلك : قنطرة أوربا لسالاكرو ، وكولومب لأنوى ، أو هو مسرحية ينقطع فعلها (هاملت ، زمج الماء ، كازانوفا تأليف جويوم أبولينير) . بل قد يحدث أن تدرج مسرحية بأكملها فى عمل مسرحى (حلم ليلة صيف) .

ومن المؤلفين من يفعل أكثر من ادماج مسرحية داخلية واحدة . من ذلك أن لوبيه دى فيجا يعرض علينا شخصية ممثل فى مسرحيتين مختلفتين ويحتوى عمل الكاتب المسرحى البولندى جيرزى زانيافسكى « المسرحان » (١٩٤٦) على مسرحيتين كاملتين : « الأم » . و « الفيضان » ، تصوران نمط مسرح واقعى خالص ، « المرآة الصغيرة » فى مقابل » مسرح الأحلام » . وتضم مسرحية فيليب ماسنجر « الممثل الرومانى » ثلاث مسرحيات داخلية ، فى حين أن الأبطال فى مسرحية بيتر أوستينوف « غرام أربعة كولونيلات » يرتجلون أربعة مشاهد صغيرة ، تتبدى فيها شخصية كل كولونيل بصورة بارعة ذكية .

ولا يقتصر تكنيك التغليف فى المسرح على هذين الاتجاهين العامين ، البروزة ، والادراج . فها هنا مثال لشكل غير عادى ، وهو « الملهاة » لمؤلف الباروك أندرياس جريفيوس . فثمة مسرحيتان يدل عنوانهما على خليط غير عادى ، فالفصول الأربعة للمسرحية الأولى ، وهى عن شبح عاشـق تتبادل مع الفصـول الأربعة للمسرحية الثانية ، وهى عن « اجلانتيين » المحبوبة ، ولا يتلاقى شخوص المسرحيتين الا فى مشهد الرقصة الختامية .

وفى الامكان استخدام خطة البروزة والادراج بنجاح فى عالم التصوير . وتجد البروزة تعبيرها الواقعى حين يضيف الفنان حاشية مصورة الى اللوحة . ففى « صورة موريللو الذاتية » البارعة (لندن ، ناشيونال جاليرى) صور موريللو نفسه فى اطار بيضاوى الشكل (لعله مرآة ؟ . ومما يضيف الى غرابة الصورة أن يده موضوعة على هذا الاطار وتمتد الى ما بعده . وكان لروالت عادة تكاد تكون مستحكمة ، فهو يضيف على تصويراته اطارا مصورا وهناك العديد من اللوحات (الكانفاه) ، وبخاصة بعد سنة ١٩٢٥ ، استخدم فيها هذه الطريقة ، طريقة « الأبعاد » ، واستخدم بيكاسو هذه الطريقة نفسها مرات كثيرة .

وفيما يختص بالادراج فاننا نلتقى بهذه الظاهرة كلما تمثلت صورة فى داخل صورة ، بشرط أن تبتدع الصورة الداخلية لهذا الغرض . فلا تكون نسخة من لوحة موجودة بالفعل (والا فان الأمر يكون اقتباسا) . وهناك العديد من الأمثلة فى الفن الواقعى فى كل العصور . نصادف ذلك أيضا فى التصوير الميتافيزيقى من أعمـال دى شيريكو ، وفى « مستقبلية » كارا ، « وسيريالية » مارجريت وفى الحالة الأخيرة تسـتخدم وسيلة التصوير داخل الصـورة (علامات المساء) سيدة اللذة ، حالة الانسان ، الخ) للتعبير عن شبكة من صلات رقيقة جدا بين العالم الخارجى والعالم الداخلى .

وهناك أيضا تنوع عادى ومألوف قد يكون له مضمون أساسى : مثال ذلك « صورة أسرة جون الثالث سوبيسكى » لهنرى جسكار (متحف بيسكوفاسكالا ، ببولندة) تبين الملكة وأبناءها الأربعة ملتفين حول صورة الملك . وكان هذا الأسلوب ملائما لذلك العصر ، ولكنه لا يخلو من معنى . فهل كان المقصود مجرد الاشارة الى المسافة التى تفصل بين العاهل وبين أفراد أسرته ؟ هناك تفسيرات أخرى لعلها تكون هى أيضا صحيحة . ففى الامكان ملاحظة عدم وجود الملك نفسه فى الصورة ، اذ كان يشن حربا فى مولدافيا فى تلك السنة ، سنة ١٦٩١ .. ولكن قد تدل الصورة على أنه بعد انقضاء ستة وعشرين عاما من حياة زوجية لم تعد الأمور بين الزوجين تسير كما ينبغى ، وكما كانت أيام حبهما الجنونى فيما مضى .. وعلى أية حال فان المستويين مختلفان كما يبدو جليا .

وفى بعض الأحيان تتبين التفرقة بين مستويين فى عالم الواقع بوساطة نافذة أو باب يفتح أى منهما على مشهد أو عالم آخر . وهناك فوق ذلك حالات غامضة تختلف التفسيرات بشأنها .

فصورة فلاسكويز المعروفة باسم « المسيح فى بيت مارتا » (لندن ، ناشيونال جاليرى) تبين امرأتين فى صدر الصورة ، فى حين يظهر المسيح مصحوبا بامرأتين أخريين فى اطار فى الخلفية الى اليمين . انها نافذة ثانية تفتح على غرفة أخرى ، فهل هى صورة معلقة على الجدار ، أو لعلها انعكاس من مرآة ؟

أما فى الموسيقى فان التغليف ظاهرة مسموعة على نطاق واسع تقريبا ، ولكنه أكثر تعقدا من الاقتباس وأصعب استخلاصا ، ولعله أكثر التصاقا بالشخصية . وتتنوع المعايير . لدراسة فقرة موسيقية أقحمت أو أدرجت فى مقطوعة موسيقية ؛ وذلك تبعا للعصر والنمط والمشاء والشخصية .

وثمة أشكال موسيقية تقوم على تناوبات فى الأداء . ففى الكونشرتو ، مثلا ، تتناوب الفقرات التى تؤديها الأوركسترا والآلة المنفردة ، الصولة (البيانو ، أو الكمان ، أو التشيلو) والتى يؤديها الاثنان معا ، وتتداخل كذلك فيما بينها . وفى أشكال أخرى ، يستهدف تقديم عازف آخر هدم بعض التقاليد . تلك حالة الأجزاء الغنائية المدرجة فى السيمفونية (السيمفونية التاسعة لبيتهوفن ، وخمس من سيمفونيات ماهلر التسع ، الخ) . ومزج الأشرطة المغناطيسية بالموسيقى الآلية فى الوقت الحاضر (« الموسيقى ذات البعدين » لبرونو مادرنا ، و « صحارى » لادجار فاريز و « فروق » للوتشيانو بيريو ، و « كونتاكت » لستوكهاوزن ») يصدر عن نفس الغرض ، وهو قطع الرتابة فى عمل موسيقى ، بتأثير التغليف .

الموضوعية الذاتية

العملية الثالثة التى سوف نناقشها هى « الموضوعية الذاتية » ، أى انعكاس الفنان على عمله ، وعمليته الابداعية ، ومهنته . ففى خلال نصف القرن الماضى كانت

البادئة « ميتا » تميز بصفة عامة هذه الظاهرة ، وهى تعنى كل ما يمضى وراء شىء أو حوله ، من ذلك مثلا ميتا لانجويج ، وتعنى « لغة تمتد وراء لغة أو تحيط بها » ، ووظيفتها وصف هذه اللغة ودراستها وتحليلها • وبنفس الكيفية نتحدث عن « ماوراء الرياضيات » ، و « ماوراء العلامات — أو الأعراض » ، وماوراء الأدب ، و ماوراء المسرح ، الخ •

وانا لنجد بعض عناصر « الموضوعية الذاتية » فى الأعمال القصصية فى كل الأزمان ، ونكتفى بذكر : دون كيخوت ، و « جاك القدرى » • وفى القرن العشرين برز كتابان استخدما هذا التكنيك : كتاب أندريه جيد « مذكرات مزورى النقود » ، وكتاب توماس مان « دكتور فاوستوس » • يقول ألان جوليه « أراد جيد بكتابه : مذكرات مزورى النقود ، أن يبين أن مشاكل الانتاج (أو بعبارة أخرى الفبركة ، أو التزييف ، أو التشكيل الجمالى) تسبق فى نظره مشاكل العرض (أى استنساخ الواقع المادى ، والقصصى بمعناه الصحيح) • وفى الشعر ، يكفينا أن نذكر ملارميه وأشعاره الخاصة بعملية كتابة الشعر ، أو باستحالة ذلك ، وهى أشعار يدور موضوعها حول منشئها ومما له دلالة ، مدى ارتباط التفكير النقدى بالخلق الأدبى لدى بعض مؤلفى « الرواية الحديثة » مثل آلان روب جرييه ، أو ميشيل بوتور ، أو جان ريكاردو •

وفى عالم الأدب المسرحى ، تتنوع ظاهرة « الموضوعية الذاتية » كثيرا ، لأنها فى الكثير من الأحيان (ولكن ليس حتما) مرتبطة بعملية «المسرحية داخل المسرحية» • فمن أنواعها : المسرحية التى تستجوب نفسها ، ولها أمثلة عديدة ، منها « نقد مدرسة الزوجات » و « تمثيلية فرساى المرتجلة » ، ومسرحيات بيراندللو ، ومسرحية روبير بنجيه « ابل وبيلا » أو « سارسيل سور مير » لجان بيير بيسون • وتعرض « فاوستك » ، وهى لبرتو أوبرا كتبه بوتور ، تعرض فى نطاق النص نفسه مثلا شائعا لعمل يكشف عن تقنيته •

وهناك مجموعة كبيرة من المسرحيات عن المسرح نفسه (وهى قلما تستخدم تكنيك « المسرحية داخل المسرحية » بمعناه الأصلى) • ولما كان الفن المسرحى وكل ما يحيط به يستخدم منذ زمن بعيد جزء كبيرا من الحياة الاجتماعية ، فانه يبدو من الطبيعى أن هذه الحياة لابد تنعكس فى الأدب المسرحى ، وعلى خشبة المسرح ، كما هى موجودة دائما فى القصة وفى التصوير • ويجب أن يضاف الى هذا السبب الرئيسى ذلك الاهتمام الخاص المعقول لدى المشتغلين بالمسرح بأن يعرضوا على خشبة المسرح مهنتهم وبيئتهم ومشاكلهم ومنازعاتهم • وعلى هذا فلدينا الكثير من المسرحيات التى تدور حول كاتب مسرحى أو ممثل واحد ، أو عدد من الممثلين ، أو مدير فرقة مسرحية ، فهذه مسرحيات موضوعها مسرحية أو أداء مسرحى ، أو مشروع مسرحى ، بل وبالمعنى الأوسع الفن الدرامى ، فن المسرح • ومنذ مسرحيتى « أعياد ديميتر » و « الضفادع » لأريستوفان ، الى « هولدرلن » لبيتر فايس ، كان المؤلفون المسرحيون

شخصيات فى المسرحيات • ومن بين مشاهير الممثلين (ونقتصر على ذلك بعض الفرنسيين منهم) كان جودليه ، وادريين لوكوفرير ، وجوستين فافار ، ودوبيرو ، وراشيل ، وجوفيه ملهمين للكثير من المسرحيات • وكان موليير ، المؤلف والممثل ومدير الفرقة المسرحية موضوعا متكررا لكتاب المسرح : من « ظل موليير » الذى كتبه بعد وفاة موليير ببضعة أيام بريكور العضو السابق بفرقته ، حتى « موليير » بقلم ميخائيل بولجاكوف ، و « موليير الصغيرة » لجان أنوى ، و « لحياة جان بابتست بوكلان ، المعروف بموليير » (عمل مشترك من اعداد مسرح سالامندر) أكثر من مائة مسرحية كرست لموليير ، الانسان ، والعبقرية المسرحية • بل ان هناك مؤلفا ومخرجا، هو برتولت برخت ، أصبح بعد وفاته ببضع سنوات شخصية فى مسرحية : نشهده باسم « بوحى » فى مسرحية لجونترجراس •

ويتحول كتاب المسرح والممثلون أبطالا مسرحيين ، ليس فقط عندما يكونون شخصيات تاريخية ، وانما أيضا كشخصيات قصصية • وفى المسرحيات التالية حيث تتنوع المواقف التاريخية ، نجد أن مصير ممثل أو ممثلة أو كاتب مسرحى ، ناجحا كان أو فاشلا ، يشكل الموضوع الرئيسى ، أو الفعل المحورى ، أو الباعث الدرامى الرئيسى : « الممثل » و « خلف المناظر » للشاعر البولندى ب • ك نورفيد ، و « الأبرياء المذنبون » لألكسندر استروفسكى ، و « زمج الماء » لشيخوف ، و « المبادله » لكلودل ، و « خروج الممثل » لجلوورود ، و « تروفارسى » لبيراندللو ، و « المصيف » لجون اسبورن ، و « حديقة اللذات » لأرابال • وكثير من المسرحيات يعكس حياة فرقة تمثيل والظروف الاجتماعية للمشتغلين بالمسرح ، من « ملهاة الممثلين » لجو جنوت » ، وكذا ، ملهاة الممثلين « لاسكوديرى » الى «كازانوفا» لأبوللينير، و « الفاشلون » لهنرى لونورمان ، « وفرقعة » لسيرج جانزل •

وهناك أخيرا « بيانات » تشرح بعض النظريات التى تعالج فن المسرح • ومع أن هذا النوع قد يختلط أحيانا بالفئات السابق ذكرها ، فانا نذكر بعض الأعمال التى لها دلالة خاصة بالنسبة الى عصرها « المسرح الكوميدى » لجولدونى ،و « الناقد » لشرايدان ، و « ترك المسرح » لجوجول ، و « تمثيلية باريس المرتجلة » لجيرودو ، و « الفصل الذى انقطع » لتادوز روزفك ، و « اهانة الجمهور » لبيتر هاندك •

وهناك نموذج واحد ، لا يستخدم كثيرا فى الأدب المسرحى ، يعبر أحسن من غيره عما اخترنا أن نسميه « الموضوعية الذاتية » ، وينطبق هذا النموذج على الحالة التى يقيم فيها المؤلف نفسه كشخصية فى مسرحيته • وقد أعطى موليير مثالا لهذا النموذج فى مسرحية « تمثيلية فرساى المرتجلة » ، واستخدم آخرون هذا الأسلوب، مثل جواب فى « لهو ، وهجاء ، وسخرية ، ومعنى أعمق » ، ومايكوفسكى فى « فلاديمير ماياكوفسكى » ، ويونسكو فى « تمثيلية الما المرتجلة » • وبعض كتاب المسرح يضعون أسماءهم وعناوين مسرحياتهم السابقة على ألسنة الأبطال ، كما فعل بيرانديللو فى العديد من مسرحياته وكوكتو فى « المسوخ المقدسة » ، وتدنينا هذه

الظواهر من العملية الرائعة التى يفى علينا أن ندرسها وهى لعبة المرآة ، ولكنها تتوافق أيضا مع مظاهر « الموضوعية الذاتية » في الفنون التشكيلية التى سوف نناقشها الآن .

ان « الصورة الذاتية » هى أبلغ تعبير للموضوعية الذاتية ، فى التصوير أو النحت أو الرسم أو الحفر . والصورة النموذجية لا تعنى دائما أنها الأكثر أصالة . وأكبر عددا من الصور الذاتية ونحن نعرف منها الآلاف منذ أقدم الأزمان لا يقدم لنا سوى أهمية تاريخية ، اللهم الا بعض الحالات البارعة بنوع خاص .

والنمط الأصلى لما « وراء التصوير » هو المصور أثناء قيامه بعمله الابداعى فى مرسمه ، وهذا ما قد نسميه « انعكاس الفنان على حرفته » . وثمة مشكلة أخرى حين يقوم المصور بتصوير نفسه ، كما هى الحال فى « المرسم » لجوستاف كوربيه « بمتحف اللوفر » . ثم هل فى المستطاع دائما تمييز المصور وهو ماثل فى عملية التصوير ؟ ففى لوحة فرمير المشهورة التى تسمى أحيانا « المصور فى مرسمه » وأحيانا « رمزيه التصوير » وأحيانا « التصوير الفنى » (متحف فيينا) نرى النموذج ، وهى فتاة شقراء فاتنة ، وعليها دثار أزرق ، وفى يدها اليسرى كتاب ، وفى يدها اليمنى بوق ، ونرى حامل اللوحة ، وعليه قماش التصوير ، وقد خلد عليه الفنان الكبير بريشته اكليل الغار الأزرق الذى يحيط برأس النموذج ، ولكن الفنان نفسه قد أدار ظهره للمتفرج ، ومن ثم نتساءل عما اذا كان هو فرمير نفسه أو بيتر دى هوخ . أما بخصوص مجموعة بيكاسو المكونة من ستين صورة ، والمسماة «المصور ونموذجه» التى رسمت بين شهرى فبراير ويونية من عام ١٩٦٣ فان الشبه الجسدى لا يمكن اعتباره معيارا لتمييز المصور فيها .

وتتبدى أهمية « التصوير الذاتى » فى الكثرة الهائلة لما يمكن أن يشتمل عليه من تنوعات فأبسط السمات التى تتيح وصف الصورة بأنها « الفنان أثناء عمله » هى اظهار المصور ومعه أداته الرئيسية ، أى الفرشاة ، وربما أيضا لوحة الألوان ، والحامل أيضا من أدواته المميزة . أما الصورة التى يشتغل بها ، سواء كملت أم لم تكمل بعد ، فانها تتيح الانتقال الى فئة أخرى ، على مستوى أعلى : الفنان وعمله الابداعى ، فهنا يبدو الفنان نفسه ، كما فى « الصور الذاتية » التى لا حصر لها ، نذكر منها فقط صور بوشيه (اللوفر) ، وهوجرت (مجموعة خاصة) . ولكن قد يكون فى الصورة فنان آخر ، غير « محترف » كما فى لوحة « مركيزة فيللا فرانكا » لجويا (متحف برادو ، مدريد) ، تبدو فيها المركيزة وهى جالسة فى كرسى بذراعين ، وبيدها فرشاة رسم ، وباليد الأخرى لوحة الالوان ، وعلى الحامل صورة لرجل تبدو أنها قد اكتملت . وثمة نوع آخر يظهر فيه النموذج ، ولا تظهر اللوحة التى يشتغل عليها المصور ، « وصورة فانسان يرسم أزهار عباد الشمس » لجوجان مثل جيد لذلك (لارن ، مجموعة فنسبنت فان جوخ) ، اذ يبدو فان جوخ ممسكا بفرشاته ، ولوحة ألوانه ، وهناك أزهار فى اناء ، وكذا الحامل ، ولا أثر للكانفا .

ويبدو أكمل تجسيد لعمل المصور حين نشهد الفنان ، وعمله ونموذجه . وقد يشغل النموذج موضعا ممتازا كما فى « النماذج » لادوارد جورج (مجموعة خاصة) حيث تظهر امرأتان عاريتان فى صدر الصورة فى حين يبدو المصور وصورته فى خلفيتها ، وراء ظهر المرأتين . ولنعد الى الوراء ، الى مستهل القرن السادس عشر ، لنجد مثالا بديعا آخر : « سنت لوك يصور العذراء » لجان جوساتير ، المسمى مابيوز (متحف كونسشتورش ، فيينا) : فالنموذج ، سيدة (مادونا) ومعها طفل ، تحف بهما ملائكة صغار ، تبدو الى اليسار فى غمامة ، والمصور راكع أمام صورة للعذراء مع المسيح الطفل ، كاملة تقريبا ، وهو يضيف الى الصورة لمسه بفرشاته . ولكن الشىء الذى يستوقفنا هو أن يده يوجهها ملاك يميل نحو المصور الانجيلى . وهكذا فان الفنان انما ينفذ الارادة العلية . وتأخذنا هذه اللوحة خلفا الى العروض التصويرية للمبشرين بالانجيل الذين يدونون أنباء المسيح ، فى حين يمسك بيدهم رسول من السماء .

وفى ختام هذه الملاحظات عن « ما وراء التصوير » أو التصوير الذى موضوعه هو التصوير ، نعيد الى الأذهان تصويرا أكثر دقة وبراعة ، ذكره جان بارى ، ويرجع الى عام ١٤٠٢ . ونشير بذلك الى صورة « مارسيا تصور نفسها » فى مخطوط فرنسى فلمنكى لبوكاشيو (بالمكتبة الأهلية) : « الى جانب تميل السيدة الشابة على صورتها التى تعمل على انجازها بفرشاة تمسكها بيدها اليمنى فى حين تفحص وجهها فى مرآة صغيرة تمسكها بيدها اليسرى » . هذه الصورة الثلاثية تعرض علينا بسمة غير عادية من حيث أن الفنانة ، والنموذج (أى انعكاس وجهها فى المرآة) وعملها، نسخ ثلاث لوجه واحد ، وهذا يدنينا من أسلوب « لعبة المرآة » ، حيث أن الظاهرتين توجدان كثيرا فى العمل الواحد . ولكن ينبغى قبل أن نشرع فى مناقشة هذا الأسلوب التقنى الأخير أن نقدم بعض الملاحظات عن « الموضوعية الذاتية » فى الموسيقى .

ان مجال الموسيقى ، أكثر من أى مجال فنى آخر ، هو الذى تمتزج فيه « الموضوعية الذاتية » أى انعكاس المؤلف على فنه ونشاطه الخلاق ، وباختصار كل ما يمكن أن نسميه « ما وراء الموسيقى » مع ما يمكن وصفه بلعبة المرآة ، أو الازدواج .

والمتنوعات اللحنية ، وهى تنوعات على فكرة موسيقية أصيلة ، ونمط موسيقى قديم وشائع ، هى حل جيد لهذا النوع من العمل الفنى . من ذلك أيضا ترديد المؤلف لجمله الموسيقية . ففى المشهد الأخير من « دون جيوفانى » لموتسارت ، يقيم دون جيوفانى فى بهجة ومرح ، وفى خدمته ليبوريللو ، حفلا على أنغام موسيقى تردد ، ليس فقط الألحان المشهوره فى ذلك الأوان ، وبخاصة ألحان سولر ، وسارتى ، وانما أيضا لحن نوبياندريه من أوبرا « زواج فيجارو » ، وهو عمل ألفه موتسارت قبل ذلك بقليل . وفى « آين هندنلبن » ، يكرر ريتشارد شتراوس ألحانه السابقة ،

وبخاصة الموجودة فى قصائده السيمفونية «هكذا تكلم زارافسترا» ، و «دون جوان»· وعلى غرار موليير الذى يمثل شخصية فى مسرحيته ، أو كوربيه الذى يغدو موضوعا للصورة التى يرسمها ، يعكس موتسارت وشتراوس أنفسهما فى العالم الذى هو عالمهما ·

لعبة المرآة

فى قصر شونبرن ، كما فى غيره من القصور ، قاعة أقيمت على جانبيها مرآتان كبيرتان محاطتان بالثريا ، تواجه احداهما الأخرى · فعندما يقف انسان بين المرآتين، يرى صورته فيهما متكررة الى ما لا نهاية · ومن النادر أن يحصل عمل فنى على مثل هذه الغزارة التى يمكن للطبيعة وحدها ، بمساعدة الانسان قطعا أن تحققها · غير أن الفنانين فى كل الأزمان ، سواء كانوا من كتاب القصة أو المسرح أو المخرجين أو المصورين قد افتتنوا بهذه الظاهرة ، وحاولوا محاكاتها · وتسمى هذه الظاهرة : لعبة الانعكاسات ، أو لعبة المرآة ، أو الازدواج ، وتقترب فى بعض الأحيان كثيرا من « التموضع » (أى الظن بأن الصورة المتخيلة موجودة فى الواقع ـ المترجم) ·

ولقد ذكرنا فيما سبق كتاب « مذكرات مزورى النقود » كمثال للموضوعية الذاتية · ومن المناسب فى هذه المرة أن نشير الى القصة نفسها التى ألفها أندريه جيد · ففى « مزورو النقود » أدرجت « مذكرات ادوارد » فى مناسبات مختلفة ، ويتماثل البطل مع مؤلف القصة · وثمة عبارات من قبيل : « من الصعب فى قصة مزورى النقود التسليم بأن ذلك الذى سوف يؤدى ها هنا شخصيتى (···) » و « لقد شرحت له باستفاضة خطتى فى قصة مزورى النقود » و « كتبت ثلاثين صفحة من مزورى النقود » نجدها فى القصة مرة بعد أخرى · وهكذا يعكس الكاتب نفسه على الشخصية التى ابتدعها ، ويحاول أن « يموضع » نفسه فى هذه الشخصية، فهو يضاعف نفسه · وفى كل مرة يتكافأ عنوان الكتاب « الخارجى » مع عنوان الكتاب « الداخلى » كما يحدث فى قصة ايرفنج والاس « الدقائق السبع » نكون بصدد لعبة انعكاسات ·

وكنا نناقش ظاهرة مماثلة حين يمثل مؤلف درامى شخصية فى مسرحيته · ومع ذلك فقد خصصنا هذه الحالات للموضوعية الذاتية ، فهى تنطبق على معايير هذه الفئة الأكثر اتساعا ، لأنها توصف بالبادئة Meta (ما وراء ، ما حول) · والواقع يبدو أن هذه المجموعة الرابعة ، مجموعة لعبة المرآة ، فى الأدب والموسيقى داخلة ضمن المجموعة السابقة ، فى حين أنها تشكل متغيرا خاصا وذا امتياز فى بعض الأحيـان ·

ولا ينطبق هـذا الشىء على الفن المسرحى أو التصـوير حيث يكون لتكنيك الازدواج (أو الدوبلاج) أساس مادى خالص ·

وفى مجال المسرح ترتبط ظاهرة « لعبة المرآة » ارتباطا وثيقا بأسلوب « المسرحية داخل المسرحية » ، ولكنها قد تبدو فى مظاهر مختلفة ، وسوف نشير الى أبرز هذه المظاهر ٠

فحينما يكون هناك مشهد تمثيلى داخل المسرحية ، ينبغى النظر بعين الاعتبار الى وجود جمهور النظارة فى التمثيلية الداخلية ٠ فقد لا يكون هؤلاء النظارة موجودين ، بل متخيلين ، أى « مختبئين » فى الكواليس ٠ ولكن قد يحدث كثيرا أن يكونوا موجودين على خشبة المسرح ٠ ففى مثل هذه الحالة ، نجد أن العلاقة التقليدية بين الممثلين والنظارة ، والفصل التام بين هاتين المجموعتين — ووجودهما أمر جوهرى بالنسبة الى وجود العرض نفسه — هذه العلاقة تضطرب نوعا ما فى بعض الأحيان ٠ فثمة جماعة خاصة (من الممثلين) تؤدى مهمة مزدوجة مهمة النظارة فى التمثيلية الداخلية ، فهم يشكلون ، أو بالأحرى يمثلون دور الجمهور بالنسبة الى التمثيلية التى تعرض عليهم ، ولكنهم بالنسبة الينا ، نحن النظارة فى المسرحية « الكبيرة » لا يزالون دائما شخصيات فى هذه المسرحية (أى الكبيرة) ٠ وعلى هذا فنحن بصدد نوع من الازدواج فى أدوار أولئك الذين يشتركون فى العرض ، بصفتهم ممثلين ونظارة فى وقت واحد ٠

وليس ثمة شىء غريب فى هذا الموقف ، لأنه قد استخدم فى مئات المسرحيات منذ أن ظهر أسلوب « المسرحية بداخل المسرحية » ٠ ومع ذلك فهناك صورة مختلفة قليلا عن هذا الأسلوب ، صورة نادرة بعض الشىء ، لها أهمية بالنسبة الينا لأنها ترتبط بأسلوب « لعبة المرآة » : تلك هى استنساخ قاعة المسرح أو جزء منها ، فى خلفية خشبة المسرح ٠ ففى المشهد الخامس من مسرحية « كين » لدوما الأب ، حين يمثل كين — روميو مشهد الوداع مع جولييت ، نرى عدة شخصيات « فى مقصورة على المسرح » ، « مقصورة جانبية » ٠ وفى بداية الفصل الأول من مسرحية «موليير» لبولجاكوف ، يستشعر المتفرج بنوع ما ، وجود دار المسرح كله من خلفية المسرح « مغمورة فى صورة خفيفة » ٠ « لا يمكن رؤية داخل المسرح فيما عدا المقصورة — اللوج — الأقرب الى المسرح ، وهى مزخرفة وخاوية » ٠ وفى المشهد الختامى يمتلىء هذا اللوج « بأشباح قلقة » ٠ غير أن ثمة حلا أكثر غرابة ، اقترحه الشاعر والمصور البولندى فسبيانسكى فى مسرحية « ليلة من نوفمبر » (١٩٠٤) ٠ فثمة حدث فى هذه المسرحية يجرى على خشبة مسرح « فاريتيه » بمدينة وارسو ، فتبدو خشبة المسرح من الخلف فقط ، ومن وراء ستارة شفافة يتسنى للمتفرج أن يرى المسرح أى النظارة فى المسرحية الداخلية ، الذين يتدخلون عرضا فى الفعل المسرحى ٠ ونضيف من باب الفضول أن مثل هذه العملية التصويرية المسرحية قد استخدمها مخرجو عروض « الميوزيك هول » (صالات الموسيقى والرقص والغناء والتمثيل) ٠ ففى عام ١٩١٠ شاهد جمهور النظارة فى باريس على خشبة مسرح شاتليه فى مسرحية « الكابورال الصغيرة » نسخة صادقة من قاعة المسرح ، مع الأوركسترا والدور

الأرضى ، وثـلاث شرفات ، وأعـلا المسرح : انعكاس مرآة ، ولكنه انعكاس جامد لا حياة فيه ·

وثمة نوع آخر من الانعكاس فى العمق ، أوحى به فريدريكو جارسيا لوركا فى مسرحيته « أسطورة الزمان فى ثلاثه فصول وأربع لوحات » · ففى المشهد الأول من الفصل الثالث نرى على خشبة المسرح ، مسرحا صغيرا بستارة ودعامات خيمة ، وفى لحظة معينة « تنفتح الستائر عن المكتبة التى ظهرت فى الفصل الأول ، فى صورة مصغرة وبألوان باهتة للغايه » · وفى المشهد التالى ، والاخير نظهر « مكتبة الفصل الأول » · وعلى ذلك فلدينا على المسرح الصغير انعكاس باهت ومصغر للديكور الذى يفتتح المسرحية ويختمها ، فهو ديكور « فى العمق » ، عالم مصغر للمسرحية الخارجية·

وقد تكون المسرحية الداخلية عالما مصغرا من المسرحية الخارجية ، لا على مستوى التصميم المسرحى فحسب ، وانما أيضا على مستوى الحبكة المسرحية · ففى هاملت يقوم مشهد « قتل جونزاجو » الذى يؤديه فريق الممثلين بتصوير الجريمة التى ارتكبها كلوديوس · فهذه « التمثيلية المصغرة » مرآة يعرضها هاملت على عمه وزوج أمه · « والقصد اشعار كلوديوس بالجرم الحقيقى الذى يماثل – اذا أحسن أداء التمثيلية – مشهد القتل المتهم باقترافه » · ويتعرف الملك على نفسه فى التمثيلية ، ويحطم المرآة المقدمة اليه ، وينقطع التمثيل · وفى مسرحيـة « الممثلون حسـنو النية » لماريتو ، يعد هؤلاء الممثلون وهم ميرلان ، وبليز ، وليزيت ، وكوليت ، ملهاة يقوم فيها كل منهم بدور يماثل مغامراته الغرامية · وفى احدى مسرحيات لنز يحكى سترينون عن حبه لسيرافين من خلال مسرحية عن نينون دو لانكلو · أما عرض الدمى (العرائس) فى مقدمة احدى المسرحيات قال انكلان ، يعلن عن موضوع المسرحية · وفى « التدريب أو جزاء الحب » لأنوى ، مسرحية داخلية هى نفس الملهاة ، الأصلية التى كتبها ماريفو بعنوان « الخيانة المزدوجة فى الحب » · أما بالنسبة الى الكويت ونوسيل · فان وضعهم فى الحياة يتماثل مع الشخصية التى يؤديها كل منهما فى المسرحية التى يتدربان عليها · وفى « المهندس المعمارى وامبراطور أشور » يقـدم ارابال مشهدا قصيرا « الحفلة التقليدية الصغيرة » وهى صـورة مصغرة تعكس المسرحية كلها ·

وهنـاك ازدواج فى الحبكة ، ولكن قد يكون فى بعض الأحـوال ازدواج فى الشخصية ، حين تكون شخصية ممثل يؤدى دورا فى مسرحية داخلية · فمسرحية « سان جنست » لروترو (وكذا نماذجها) مثال تقليدى لهذا النوع · ونجد مشكلة الممثل الذى يتماثل مع الشخصية التى يصورها ، أى مسألة « الاسقاط » حتى القرن العشرين · نذكر من ذلك فقط مسرحيـة جلدرود « موت الدكتور فاوسـت » أو مسرحية الكاتب البولندى رومان براند شتاتدر « مسرح سانت فرنسيس » وفيها ممثل عصرى يؤدى دور قديس اسيزى ، فيهجر المسرح لينفذ فى الحيـاة الواقعية تعاليم « بوفريللو » ·

والازدواج ، والانعكاس ، والمرآة ذرائع تجذب المصورين كما تجذب كتاب المسرح • والمرآة هى أكثر الوسائل استخداما لكى يعكس الناس والأشياء كل منهما الآخر . وبذلك يقدم صورته المزدوجة • ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة لذلك ، اذ أن أى سطح لامع يمكن أن يؤدى هذه المهمة • من ذلك أن الوجه فى لوحة فرمير « امراة تقرأ خطابا » (جيمالد جاليرى ، درسدن) منعكس على زجاج النـافذة • وهناك الكثير من صور « نرسيس » وهو ينظر الى صورته فى مياه ينبوع • وينتج انعكاس الصورة فى الماء فى بعض الأحيان تأثيرا ازدواجيا مثاليا كما فى « قنطرة مانسى » لسيزان (باللوفر) حيث لا نكاد نلحظ الحد بين جذعى شجرتين وصورتيهما (المعكوستين فى الماء) •

والمرآة ، تبعا لعرف يرجع الى العصور الوسطى ، « مكان متميز ، يلتقط انعكاسات واقع علوى خفى » (جان فرابييه) •

ويميل المصورون دائما الى اظهار الناس من ظهورهم ، ويجعلون وجوههم تظهر فقط من خلال مرآة • وفى لوحة « درس الموسيقى » (لندن ، قصر بكنجهام) لفريد ، نرى وجه الفتاة فى مرآة موضوعة فوق الفدراوية ((آلة موسيقية شبيهة ببيـان صغير عديم القوائم ــ المترجم) وينطبق الشىء نفسه على معاصره كورنليس دى مان الذى يظهر أحد « الجغرافيين الثلاثة » من الخلف ، فى حين يظهر وجهه فى مرآة فوق الكرة الأرضية • وقد استخدمت هذه العملية كثيرا حتى وقتنا الحاضر ، وبرع فيها بونار . وماركيه •

وتؤدى المرآة دورها الحيوى فى الكشف عن حقيقة مخفية حين تنعكس (أو يفترض أنها تعكس) عالما موجودا خارج الفضاء الذى تمتله الصورة نفسها • من ذلك أن المرآة المحدبة المعلقة على الحائط الخلفى من لوحة جان فان ايك : « صـورة ارنولفينى وزوجته » (لندن ، ناشيونال جاليرى) تعكس ، ليس فقط الزوجين من خلف ، ولكن أيضا شخصين (أحدهما فى الغالب هو الفنان نفسه) يشغلان الموضع الذى يقف فيه الناظر الى الصورة • ونجد هذه العملية وقد استخدمها أيضـا فلاسكويز فى « لاس متيناس » • وهذا مثال آخر كثيرا ما أشير اليه ، وعلق عيله البعض (مثل أندريه جيد) • لوحة كونتن مانسيس « المصرفى وزوجته » (أباللوفرا) وفيها مرآة صغيرة فوق منضدة ، تعكس نافذة وشخصا آخر •

وقد يحدث أن يعزز لعبة المرآة وجود مستوى اضافى • ففى اللوحة الصغيرة المعروفة « مدام هيسل ، شارع ريفولى » لفيلار (باريس ، مجموعة خاصة) خزانة ثياب لها ثلاث مرايا ، تعكس ليس فقط صورة المرآة الجالسة أمام مكتبها ، ولكن أيضا غرفة واسعة بها رجل ومرآة حائط ينعكس من خلالها أيضا جزء آخر من الشقة • وهكذا بفضل لعبة المرآة ، رسمت ثلاثة مستويات من الواقع • ونشير الى

أن ازدواج الشيء بوساطة المرآة يكون فى بعض الأحيان أكثر من مجرد لعبة تقنية . من ذلك ان « مادلين أمام المرآة » لجورج دولانور (مجموعة فابيوس) تلمس جمجمة بيدها اليسرى ، فى حين تتأمل المرآة الموضوعة فوق المنضدة . ولابد أنها ترى صورة وجهها فى المرآة . أما نحن الذين نتأمل هذا المنظر ، فانا نرى الجمجمة منعكسة فى المرآة . والصورة من ثم حافلة بالرمزية والهواجس ، فهى « تعميق » للحقيقة فى الدرجة الأولى ، كما يعرضها الفنان .

لقد ميزنا أربع تقنيات : الاقتباس ، والتغليف ، والموضوعية الذاتية ، ولعبة المرآة ــ ولم يكن الترتيب الذى اخترناه لتقديمها ترتيبا عشوائيا . فهناك تتابع معين فى هذا الترتيب فيما يتعلق بالقدرة على وضح العمل المقصود أو عنصره الرئيسى موضح « التعميق » . ومن الواضح أن لعبة المرآة وسيلة أقوى فعالية من الاقتباس العادى عندما يريد الانسان أن يبرز الفجوة بين مستويين فى الحقيقة المصورة .

ومع ذلك فان الأساليب التقنية التى بحثناها واحدة بعد الأخرى ، من أجل تحليلها وتصنيفها ، تتجمع وتتجاور ، أو تتشابك فى بعض الأعمال ، وبفضل تلاقيها وتجمعها ، تنشأ قوة تعبير غير عادية تفسر الشعور بالتعميق .

وقد ذكرنا عمل أندريه جيد « بالود » كنموذج للعمل القصصى الذى تتلاقى فيه التقنيات الأربع ، ويدعم بعضها بعضا . ومثل هذه الظواهر أقل شيوعا فى عالم الموسيقى ، ذلك لأن الصوت لا يتوافق بسهولة مع فكرة المرآة ، وهى فكرة تتعلق بالرؤية والمفاهيم . ويمكن المماثلة بين صدى الصوت كأسلوب فنى وبين المرآة ، ولكنه لا يعادلها فى الكمال والاتقان . ومع ذلك كان الملحنون وما زالوا يبحثون عن تأثير « التعميق » الذى يتجاوز مدى التلاعب الشكلى بالأصوات . من ذلك مثلا ، فى مقطوعة « صونانت » لموريتشيو كاجل (١٩٦٠) ، يتلو المؤدون الخمسة نصوصا تشرح الموسيقى التى يعزفونها ، كما تشرح فى الوقت نفسه حركاتهم ذاتها . ولكن مثل هذه الأعمال تتناول نمطين مختلفين من التعبير : الموسيقى ، والكلمات المنطوقة .

ومن ناحية أخرى ، يتيح التصوير والمسرح فصة واسعة لحشد الوسائل الكفيلة بالحصول على تأثير « التعميق » .

ولننظر الى لوحة « لاس منيناس » لفلاسكويز ، التى وضعت ونوقشت مرارا عديدة . فالاقتباس هنا موجود ، يتمثل فى الكثير من اللوحات المعلقة على الحائط ، منها اثنتان تعرف عليهما الخبراء . و « الموضوعية الذاتية » موجودة بأكثر تعبيراتها شيوعا : صورة الفنان مرسومة بيده ، ومعه فرشاته ، ولوحة ألوانه أمام اللوحات التى نراها من خلف . أما التغليف فليس له علاقة بالصورة التى نناقشها (لأننا

نرى فقط الجانب الخلفى منها) ، ولكنها تتعلق على الأرجح بالرجل الذى يبدو فى الباب المفتوح فى خلفيه الصورة ، وكذا وبدرجة اكثر اقناعا ، فى التصوير البديع لشخصين ، تصوير يبدو لاول وهله انه صورة معلقه فى الجزء الخلفى من الغرفة ، ولكن بامعان النظر قليلا فيها يتضح أنها مراة تعكس نموذجى المصور · أمامنا هنا اذن لعبة المرآة ، رابع عملية استخدمت فى « لاس منيناس » ، مرآة تؤكد ، مع وجود شخص المصور نفسه فى اللوحة ، استخدام « التعميق » ، ولابد من التنويه بأن فائدة المرآة مزدوجة : فهى تجذب نحو المركز ، وهو تطرد من المركز · فالمرآة تلتقط صورة الزوجين الملكيين . وهما الشخصيتان الرئيسيتان فى عمل فلاسكويز ، دون أن يظهر فيهما ظهورا مباشرا ، وهى تعطينا هذه الصورة بكشف النقاب عن النموذجين أمام الفنان وهو يباشر عمله · فنحن الذين نزور متحف برادو ، نتأمل هذا المنظر الخاص بالقصر الملكى · ولكن وضعنا هذا هو أيضا وضع الملك والملكة بالساذة والأتباع الذين يفترض ، طبقا لمبادىء علم البصريات والمنظور انهم يشغلون المكان الذى نشغله أمام الصورة · فنظرة المصور ، مثلها مثل نظرة ابنة ملك اسبانيا وبضعة أشخاص آخرين شاهد على ذلك · هناك اذن احساس بالتماثل بين النموذج (وهو نموذج لسببين : لأنه نموذج على الكانفا ، ولكنا لا نراه ، ونموذج ينتمى الى جزء من الصورة الحقيقية ، أى المرآة) وبين الرائى ، فى كل زمان ، فى الماضى وفى المستقبل · وبفضل تدخل المرآة ، أمكن التغلب لا على الفضاء وحده ، وانما أيضا على الزمان ·

ومن المدهش أن فن الباروك فى القرن السابع عشر قد حلا له الى مدى بعيد استخدام هذا النوع من العمليات ، وفعل ذلك أيضا فى بلاد أوروبا كلها ، وفى كل الميادين · فبعد مرور سبع سنوات على ابتداع « لاس منيناس » كتب موليير « تمثيلية فيرساى المرتجلة » وأخرجها على المسرح ، وفيها تتلاقى أساليب الاقتباس والتغليف والموضوعية الذاتية فتؤدى مهمة مماثلة لتلك التى حللناها منذ هنيهة بالنسبة الى تصوير فلاسكويز · وهنا أيضا تماثل بين العملين : فكما أن المرآة فى عمل الأستاذ الاسبانى (أى فلاسكويز) ترشدنا الى وجود فيليب الرابع وزوجته فى الجزء الأمامى من فضاء الصورة ، فان ملهاة موليير تقودنا دواما الى لويس الرابع عشر ، وهو غير منظور ، ولكنه مع ذلك موجود فى الغرفة المجاورة ·

ننتقل الآن الى مسرحية حديثة من أسلاف مسرحية موليير هذه ، تلك هى « تمثيلية ألما المرتجلة » ليونسكو لكى نجد توليفة من العمليات التى ندرسها ، وفوق ذلك « تعميقا » قلما كان له نظير ·

فى هذه المسرحية ، استخدم الاقتباس بوفرة ، ولو أنه فى الغالب اقتباس ضمنى · فمسرحية يونسكو الصغيرة هى مواجهة بين المؤلف وبين ناقديه الذين يستشهد بهم كثيرا · وتشكل « الموضوعية الذاتية » أساس المسرحية : فيونسكو هو

شخصيتها المركزية ، باسمه الحقيقى ، يونسكو يكتب مسرحيته « والقلم بيده » كالمصور فرشاته بيده • ويتمثل التغليف بجزء من مسرحيته الجديدة «حرباء الراعى» يشرع يونسكو فى تلاوته مرة بعد أخرى على شخصيات بارتولوميوس • وفى هذه المناسبة تظهر لعبة مرآة فريدة : ذلك أن بداية المسرحية الجديدة انما هى بداية « تمثيلية ألما المرتجلة » (التى لها عنوان فرعى ، هو «حرباء الراعى») • ويصيح بارتولوميوس الأول « هذه حلقة مفرغة » • والواقع أنه كلما واصل الانسان قراءة « حرباء الراعى » عاد الى الالتقاء بالمسرحية الداخلية وبطلها يونسكو ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية ، كأغنية عن « الكلب والسجق » • كل هذا يولد التأثير الذى أشرنا اليه آنفا : صورة انسان المنعكسة بين مرآتين ، والمتكررة الى ما لا نهاية حتى يحس الرائى لها بدوار •

لقد ذكرنا طوال الأقسام السابقة عشرات الأعمال التى تسنى تحليل عـدد محدود منها ، وأتاحت لنا هذه العينات المحدودة مع ذلك أن نرى الأسباب المنوعة التى دفعت الأذهان الخلاقة الى هذا النوع من العمليات ، كما أتاحت أن تعرف النتائج المتنوعة التى أمكن الوصول اليهـا على المستويين الجمالى والايديولوجى ، والغرض الأساسى من محاولتنا هذه هو اعطاء نظرة اجمالية ، واكتشاف نظائر من بين العديد من الأشـكال التعبيرية ، وأن نوضـح ــ فى عصـور وبلاد مختلفة ــ مدى اتساع الظاهرة ، وكثرة التقنيات التى تصلح « لتعميق » العمل الفنى •

ومن الواضح أن هناك ألوفا من حالات أخرى تستحق تحليلا تفصيليا يؤدى بالتأكيد الى نتائج أوفى وأكثر تنوعا • ومع ذلك فانا سنحاول أن نستخلص من ملاحظاتنا ، مهما كانت دقتها ، بضع قواعد يبدو أنها تحدد استعمال العمليات التى نحن بصددها •

ان الاقتباس أو التغليف أو الموضوعية الذاتية أو لعبة المرآة ، وسائل تقنية يقتضى أى منها (أو المجموعة المؤتلفة منها) وجود مستويين أو أكثر معا • والعلاقات بين هذه المستويات ، بين الطبقة « الخارجية » و « الداخلية » تقوم على محور يمكن أن نسميه التشابه/وعدم التشابه ، أو التماثل/والتباين ، أو التقابل/والتشعب • ان تصادم هذه الحدود القصوى هو الذى ينتج عنه مواقف مفعمة بالحركة والاثارة ، والانتقال من الواحد منها الى الآخر هو الذى يحقق أقوى التأثيرات • يحدث هذا فى هاملت ، أو فى « مادلين فى المرآة » لجـورج دولاتور ، أو فى « أنشـودة » لستوكهاوزن •

وعلى ذلك فان الغرض من هذه العمليات الواسعة الإنتشار والصالحة للاستعمال فى مختلف ميادين النشاط الفنى ، هو قطع رتابة العمل الفنى ، وتركيب مختلف المستويات ، بعضها فوق بعض ، وخلق نوع من العمق والتلاعب بهذا الفرق فى

المستويات ، بطريقة أو بأخرى . أما الصدع الذى يبدو فى نطاق العمل الفنى بعد تطبيق هذه الوسائل ، فقد نتج عنه بعض التأثيرات .

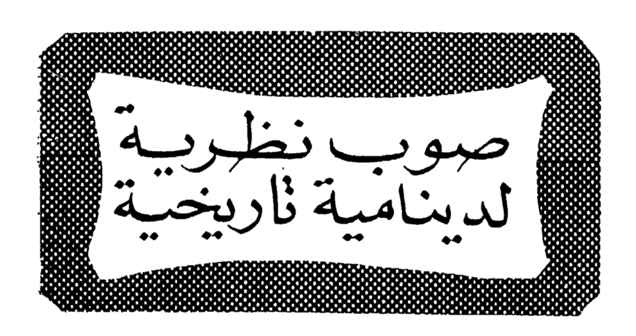
وفيما يلى ثلاثة من هذه التأثيرات التى تفرض نفسها بقوة :

أولها ـ مباعدة ، بالمعنى الواسع ، وانسحاب من الواقع الأولى الذى صوره الفنان ، أو فاصل بداخل هـذا الواقع ، وفى بعض لأوقات يتراجع الفنـان خلف مقاله الخاص .

ثانيها ـ هناك مسألة البحث عن الايهام لكل عمل فنى ، ومواجهته بايهام ثان ، وهذا يجبر المشاهد الذى ينظر ويعى أن يتنقل من مستوى خيالى الى مستوى آخـر .

وهناك أخيرا اعتبارات فلسفية أيديولوجية ، وأخلاقية تعليمية . فما دام أن الواقع السياسى والاجتماعى لتجمع انسانى فى وقت ما يقوم على مستويات مختلفة ، غالبا ما تكون متناقضة ومتعارضة ، فان اللعبة على مستويين أو آكثر تتيح اظهار هذه التناقضات ، انها الأسلوب الذى يتسنى من خلاله التعبير عما لم يتبين ، وما لا يمكن تبينه ، وكشف النقاب عن الحقيقة الضمنية . ولعل هذا هو المهمة القصوى لفن « التعميق » .

● ● ●



سلك المؤرخون فى تسجيل أحداث التاريخ سبلا مختلفة ٠ منهم من فضل تسجيل الأحداث فترة فترة دون ما تعليق أو مع تعليق هامشى تاركا الأحداث تتكلم عن نفسها ٠ ومنهم ، وهذا يمثل غالبيتهم ، ومن سلك الطريقة المألوفة ، طريقة تقسيم التاريخ الى عصور : قديمة ، ووسطى ، وحديثة ٠ ولكن المقال الذى نحن بصدده يتناول نظرية فلسفة التاريخ التى تنحصر فى معالجة التاريخ استنادا الى أسس حضارية ٠ وكان فولتير أول من صاغ عبارة فلسفة التاريخ فى مقاله عن الأخلاق والعادات عام ١٧٥٦ ٠ وأشهر أبطال هذه الطريقة شبينجلر وتوينبى ٠ وقد وقف المؤرخين من هذه الطريقة موقف المعارضة بحجة أنها لا تمت الى الواقع بصلة ٠ وحتى أنصار فلسفة التاريخ يختلفون فيما بينهم فى عـــدد المدنيات ، فعدد المدنيات فى نظر شـــبينجلر عشر ، وفى نظر توينبى ما يزيد على العشرين ٠ ويرى الكاتب ان النظرة الشاملة للمدنية كظاهرة ثقافية نظرة عامة بدرجة لا تصلح معها أن تكون اساسا لتفهم تاريخى لمجراها عبر الخمسة آلاف سنة الماضية ٠ ولقد أصبح من المسلم به آن هناك مجموعة معينة لعوامل اقتصادية ، واجتماعية وثقافية لابد منها لجعل مجتمع ما مجتمعا متمدينا ٠ ولكن من الخطأ الاعتقـــاد بان المدنية متجانسة فى كل مكان ٠ ان المدنيات مثلها مثل الأجناس البشرية ، لها

الكاتب : جورج . ف . و . يينج

ولد فى بافالو • حصل عام ١٩٥٩ على البكالوريوس من جامعة هارفارد • وحصل عام ١٩٦٩ على دكتوراه الفلسفة من جامعة شيكاغو • متخصص فى تاريخ أسبانيا وتاريخ أمريكا اللاتينية • ويشغل منصب أستاذ مساعد فى جامعة سانت ميرى ، وجامعة هاليفاكس ، وجامعة نوفاسكوتشيا • له مؤلفات عدة منها الألمان فى شيلى ، الهجرة والاستعمار بين عامى ١٨٤٩ ـ ١٩١٤ الذى صدر فى نيويورك عام ١٩٧٤

المترجم : أحمد محمود سليمان

سكرتير تحرير الطبعات العربية لدوريات اليونسكو •

سمات متباينة تميزها عن بعضها البعض ، ولكن هذه السمات المتباينة لا تنفى انسانيتها المشتركة • وعلاوة على ذلك ، فان الأجناس مثلها مثل المدنيات موزعة توزيعا جغرافيا • ومن رأى الكاتب أن المدنيات تتسلسل عن بعضها البعض•لقد استمرت المدنيات التاريخية المتعددة فى ازدهارها وتطورها ، أو تعلمت من أسلافها ومعاصريها من المدنيات فى تسلسل مباشر متواصل من المجتمعات المتمدينة الأخرى • ولكى يدرك الانسان كيفية حدوث هذا التسلسل لابد أن يعى السبل التى أنتجتها المدنيات فى اتساعها وانتشارها من منابعها الأصلية • ويمكن تشبيه هذا التطور بعملية البرعمة فى البيولوجيا ، حيث تنبت على الجذوع القديمة براعم تعطى جذوعا جديدة •

يبدو أن فولتير كان أول من صاغ اصطلاح فلسفة التاريخ فى مقاله عن الأخلاق والعادات عام ١٧٥٦ • ومع ذلك ، فمنذ ذلك الحين ، كان الذين يتناولون من حين الى آخر فلسفة التاريخ كمجال لدراسة تاريخية ، فلاسفة ورجال آداب أكثر منهم مؤرخين ـ واليك بعض من أسمائهم اللامعة : هيردر ، هيجل ، ماالكس ، سبنسر ، شبنجلر ، توينبى • وقد نجم عن ذلك أن اتسمت فلسفة التاريخ بطابع فلسفى واحد أو تنسيق فكرى كان من شانه حين ننظر اليه نظرة عملية أنه لا يعكس الواقع تماما • ومع ذلك ، فان بعضا من أحدث ما كتب عن الموضوع علاوة على ما أحرز من

تقدم فى علم الآثار وتطور نظرية علم الاجتماع ، وبخاصة علم الانثروبولوجيا ، ربما يذلل هذه العقبة ويسمح لنا على الأقل بتفهم عملى لتطور التاريخ البشرى فى مداه الأطول ، فى مداه الحضارى أو تاريخ المجتمعات البشرية منذ بدء المدنية • وهذا المقال ان هو لمحاولة لصياغة فرض يصلح أساسا لمثل هذا الفهم •

وعلى ذلك فان تاريخ المدنيات ، أو ما يفضل الكاتب أن يسميه بالتاريخ الكبير قد عولج حتى الآن بطريقتين مختلفتين : طريقة تطورية كلية أى تاريخ وتطور العديد من المدنيات ككينونات منفصلة ولكنها متشابهة • ويندرج تحت هذه الفصيلة الجهود التى بذلها كل من فولتير وهيردر . والجهود الحديثة التى بذلها كل من ويلز وماكنيل ومعظم كتب التاريخ العالمى بينما نجد منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدا ان الطريقة الدائرية المقارنة قد برزت الى الصدارة ربما لأنها تتيح تحليلا مقارنا لتطور مدنيات متنوعة عديدة • ولا مراء أن شبنجلر وتوينبى هما أشهر أبطال هذه الطريقة الأخيرة • ولكن جهودهما قد عارضها كل المؤرخين الآن تقريبا ، اذ انهم اعتبروا هذه الجهود جهودا نظرية لا تمت الى الواقع بصلة ، هى وما ماثلها من الجهود الأخرى من أمثال ما بذله كريجليى فى كتابه « تطور المدنيات » • ما الذى أضلهم ؟ ان الكاتب يرى ان المشكلة الأساسية تنحصر فى تفهمهم للمدنيات ككينونات منفصلة ومتساوية • ولاشك ان الطريقة المقارنة لها ميزتها ، ولكن الآشياء المقارنة فى هذه الحالة تدرك بطريقة غير سوية •

ان تعريف المدنية كظاهرة حضارية ينبغى أن يتضمن عوامل كاقتصاد قادر على انتاج فائض زراعى • وهيكل اجتماعى طبقى ، وتركزات للسكان فى المراكز الحضريه وتقسيم للعمل بين منتجى الطعام وأولئك الذين يسمح لهم وقتهم أن يزاولوا أعمالا أخرى • ومن الأفضل ان يترك للانثروبولوجيا صياغة مضبوطة لهذه العوامل فى تعريف واحد متماسك • ويكفى هنا أن نقول فقط ان المدنية تتسم بمجتمعات متمركزة حضريا قادرة على تبنى ظواهر ثقافية محكمة غير معيشية ، من أبرزها طبعا ما يدعى بالثقافة العالمية للانجازات الكبرى ، الدينية والفكرية والفنية •

ومع ذلك ، فمهما كان من جدوى مثل هذه النظرة الشاملة للمدنية كظاهرة ثقافية ، خاصة فيما يختص بالتحليل الانثروبولوجى لماهيتها وكيفية نشأتها ، فان هذه النظرية نظرة عامة بدرجة لا تصلح معها أن تكون أساسا لفهم تاريخى لمجراها عبر الخمسة آلاف سنة الماضية ونجم عن ذلك أن أخذ المؤرخون يركزون تقليديا بدرجة أكثر خاصة على المظاهر الاقليمية و / أو الزمنية لها • ولكن سرعان ما تتبدى أمامنا طائفة من المشكلات : ما هى بالضبط مظاهرها الاقليمية والزمنية الخاصة ، كم من هذه المظاهر هناك ، وما هى حدودها مكانيا وزمنيا ، كيف تتابعت فى تطورها هل تطورت احداهما من الأخرى أم تطورت منفصلة ككينونات مستقلة ؟ ان شبينجلر عدد من المدنيات عشرا ، ونويتبى ما ينيف على العشرين ، أما راجبى فيرى أن هناك عشرين مدنية كبرى علاوة على عدد من المدنيات الثانوية • ويرى كويجليى أن هناك

ست غشرة مدنية علاوة على احتمال وجود ثمانى مدنيات أخرى • اذن ، فكم مدنية هناك فى الحقيقة ؟ أن الاجابة على هذا التساؤل أمر عسير شاق •

ان الحقيقة هى ان الحدود المكانية بين المدنيات غير محددة كالفواصل الزمنية بينها سواء بسواء • ومع ذلك • فيبدو أن كبار المؤرخين الغربيين قد اتفقوا على فصل مدنيتنا الغربية عن جدتها ، المدنية الكلاسيكية ثم ذهبوا من ذلك الى أنه من الممكن كذلك تجزئة بقية المدنية البشرية بهذه الطريقة الى كينونات منفصلة • ولكن حتى فى حالة مدنيتنا الغربية التى يبدو أنها مدنية متميزة فى ظاهرها دعنا نسائل أنفسنا عن المدنية البيزنطية : أهى مدنية كلاسية أم ليست كذلك ؟ وماذا عن خليفتها ، المدنية الروسية : هل المدنية الروسية ذات كيان خاص ، على مستوى المدنية الغربية ، أم أنها مجرد جزء جغرافى من المدنية الغربية نشأ على أطرافها ؟ هل هى تطور مباشر لدانها لم يتأثر بعوامل خارجية أخرى ؟ •

وتتمثل مشكلة تحديد المدنيات المتميزة بأجلى صورها فى الشرق الأوسط • ان الجميع متفقون على وجود حضارة قديمة فى المنطقة ، حضارة ما بين النهرين — وقد تكون هذه المدينة حتما أو مدنية وجدت فى المنطقة — ولكن ما الأمر بالنسبة للحيثيين ، والكنعانيين ، والفينيقيين ، والأشوريين ؟ أكانت مدنيات هذه الشعوب كينونات متميزة أو مشتقات طرفية ؟ ولكن المشكلة تزداد حدة بعـد فتوح وامبراطورية الاسكندر الأكبر (٣٣٦ — ٣٢٣ ق • م) بدرجة تدفعنا الى التساؤل عما كان من مدنيات متميزة فى الشرق الأوسط • ان شبينجلر يرد على هذا التساؤل باختراعه مدينته « المجوسية » الشهيرة التى تبدأ حوالى مولد المسيح • أما توينبى فيتحدث عن مدنية بابلية وسريانية أفسحت المجـــال بمرور الوقت للمدنيتين الايرانيـــة والاسلامية • أما كويجلبى فان المدنيات فى نظره تسير على المنوال التالى : مدنية ما بين النهرين ، الحيثيون ، الكنعانيون ، المدنية الاسلامية ومن جهة أخرى فان راجبى يرى أن هناك مدنية جامعة شاملة للشرق الأوسط أتت مباشرة بعد المدنية البابلية الأولى •

ان هذا الاضطراب وعدم القدرة على التحديد ، وهما نوع من البلبلة التصنيفية • فى موضوع التفريق بين المدنيات المتميزة فى ذلك الجزء من العالم حيث نشأت أقدم المدنيات لدليل (أو على الأقل يجب أن يكون) على أن هناك عيبا ما فى فكرة أن هناك فى كل مكان مدنيات متميزة لكل منها كيان فردى • واذا اتخذنا مع ذلك المدنية الغربية الكلاسية مثلا ، فاننا نجد أن الفكرة خاطئة على الأقل فيما يعزى من كون هذه المدنية ذات كيانات منفصلة اقليمية وتاريخية •

وعلاوة على ذلك ، فاذا لم نأخذ بفكرة وجود مدنيات ذات كيانات منفصلة ، فان ما ينجلى عن هذه النظريةمن أن لكل مدنية أجل محدد أو نمط تطور محدد كذلك ، يعد فى الحقيقة رأيا لا يمكن الدفاع عنه • ان كون مدنية ما يجب أن يكون لها تطور

محدد وأنه من الواجب أن يتكرر هذا النمط دوريا فى المدنيات المتتالية يعتمد اعتمادا مباشرا على أن يكون لكل منها كيان منفصل • واذا لم يكن الأمر كذلك فان الشك يساورنا بدرجة كبيرة فيما يأخذ به كثير من المؤرخين الكبار من حيث نظرية الدورة العالمية • اذن فما هو النظام العصبى الذى يتحكم فى الكشف عن دورة حياة المدنية ؟ ان شيئا من هذا القبيل لم يوجد عمليا حتى الآن • انه ليبدو ان ما يتحكم فى تطور مدنية من أولها لآخرها قوة الهية علوية ، أو ربما ، كما يقول عالم النفس السويسرى كرال جنج اللاشعور الجماعى •

ولكنه قد أصبح من المسلم به أن هناك مجمـوعة معينة لعوامل اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية لابد منها لجعل مجتمع ما متمدينا ، ولكن من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن المدنية متجانسة فى كل مكان • كيف لنا ، اذن ، أن نتعرف على المظاهر الخاصـة التاريخية والاقليمية للمدنية ؟ قطعا ، ان لها قدرا من الواقعية ، حتى ولو لم تكن ذات كيانات منعزلة بدورات حياة فردية •

ولعل قياسا تمثيليا قد يساعدنا هنا : ان المدنيات مثلها مثل الأجناس البشرية ان لها سمات متعددة تميزها عن بعضها البعض ، ولكن هـذه السمات لا تنفى انسانيتها المشتركة • وعلاوة على ذلك فان الأجناس ، مثلها مثل المدنيات ، موزعة توزيعا جغرافيا : ان هناك مراكز لها فى أقاليم مختلفة يمكن أن يقال عامة أنها تتميز بالنقاء الجنسى ، وبين هذه المراكز مناطق انتقالية تتلاشى ملامحها تدريجيا حينما يتقدم الانسان من مركز الى مركز ، ويظهر لنا وجود هذه المناطق الانتقالية بوجه خاص ان الأجناس المتعددة للانسان ، مثلها مثل مدنياته ، ليست كيانات منفصلة بذاتها ، مستقلة استقلالا تاما عن بعضها البعض • ومن الواضح اذا كانت كيانات مستقلة اذن فليس من الممكن أن تكون هناكمناطق انتقالية •

ولنضرب مثلا لذلك اسبانيه : انها كانت من عام ٧١١ م الى عام ١٤٩٢ م مجرد منطقة انتقال بين مدنيتين : مدنية القرون الوسطى المسيحية الغربية ، ومدنية شمال أفريقيا الاسلامية ـ أن مثلها فى ذلك بالضبط مثل المنطقة التى تقع عبر الطرف الجنوبى للصحراء الكبرى ، السودان ، الذى يعتبر منطقة انتقال جنسية بين الأجناس البيضاء والسوداء • واليك مثالا آخر فى روسيا : ان مدنيتها بها عناصر قوية من كل من مدنية الشرق الأوسط • ومدنية غرب أوربا ، وكذلك فان سكانها يجمعون بين الأبيض النوردى والأصفر التترى •

ان الذى ينجم اذن من النظرة فى التنظيم الجغرافى للمدنيات الحديثة هو أنها تبدو ن لها مراكز أو بؤرا يمكن للانسان فيها أن يتعرف بوضوح على مجموعة السمات التى تميزها • ولكن كلما بعدنا عن هذه المراكز كلما اضمحلت هذه السمات خاصة كلما اقترب الانسان من الجهات البعيدة عن العمران ، أو أنها تمتزج بمجموعة سمات ومركز مجاور ليتكون منهما منطقة انتقال مستمرة من مدنية الى المدنية التى تليها • وعلى ذلك

معبر الألفى سنة الأخيرة تقريبا ، كانت هناك مجموعة من المدنيات تمتد عبر العالم القديم من مضيق جبل طارق الى بحر اليابان تتركز فى أقاليم مختلفة وتنفصل هذه الأقاليم بمناطق انتقال تقع بينها

ويتسم الزمن الذى تزدهر فيه المدنيات كذلك بنفس السمة السلسلية • فحينما نمت المدنية فيما بين النهرين ومصر ، وفى الهند والصين ، استمدت كل المجتمعات المتمدينة التالية مدنياتها من واحدة أو أكثر من هذه المصادر الأربعة • وبعبارة أخرى فان المدنيات التاريخية المتعددة استمدت ازدهارها أو تطـورها أو تعلمت الكثير من أسلافها ومعاصريها من المدنيات فى تسلسل مباشر متواصل من المجتمعات المتمدينة الاولى من احداها أو من عدة منها • وكانت بالطبع أول فجوة فى المكسيك وبيرو بعد ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة بعد نشأة المدنية فى العالم القديم • ولكننا نجد أن مدنيات العالم الجديد بعد هذه قد اندمجت منذ الفتح الاسبانى فى المسيرة المتواصلة لمدنية العالم القديم •

ولكى يفهم الانسان كيف حدث هذا الاستمرار العظيم فلابد له أن يؤدى به هذا الى أن يتدبر كيف انتشرت المدنية واتسع نطاقها من مراكزها الأصلية • لقد كان النمط الذى سار على هديه التاريخ باستمرار أن المجتمعات أو الجماعات التى تعيش على حافة منطقة متمدينة قد اتخذت تدريجيا أنماطا حضرية من المعيشة واتسمت بمجموعة من السمات أسبغت على المجتمعات المشار اليها فراسة من المعترف بها أنها تختلف عن تلك التى تتسم بها المدنية الملاصقة • وعلى ذلك فان تلك المجتمعات تصير مجتمعات متمدينة • ولكنها تتصف بميزات خاصة بها من شأنها أن تجعل مدنياتها مدنية جديدة فى صبغتها •

ومن الممكن تشبيه هذه العملية بعملية « البرعمة » فى البيولوجيا • ان الجذع القديم تتكون على أطرافه الطرية براعم تعطى جـذوعا جديدة تعطى بدورها فى نهاياتها براعم وجذوع أخرى • أو اذا أردنا أن نتحاشى التمثيل العضوى ، فأن انتشار المدنية يمكن القول بأنه شبيه بانتشار بقع المداد على نشافة • ان هذه البقع تنتشر من مركز لها ، واذا كان هذا المركز قريبا من حافة بقعة قديمة جافة ، فان المداد ينتشر فى كلا الاتجاهين : الى الخلف نحو البقعة القديمة ، وكذلك صوب الجهة التى لم تشبها شائبة ما • وقد تصبح النشافة تدريجيا مغطاة بعدة بقع جنبا الى جنب ، متشابكة ، تقع بعضها فوق البعض الآخر ـ نسـخة حقيقية مطابقة لاستمرارية المدنية على هذا الكوكب •

ولكن فيجب أن يلاحظ أن استمرارية المدنية ليست على وتر واحد ، حيث أنها تتكون من مراكز مدنية تتخللها مناطق انتقال مكانية وعصور تمدين وفترات انتقال زمنية متقطعة • ولذلك فان امتدادها يتسم بتقطعه وبنوع من الأثر القفز الكمى • ومن المؤكد أنه يبدو فى هذه العملية أن القوة والحيوية يبدوان أنهما أهم

ما يتميز بها أطراف المحيط المدنى • أى عند حدود المدنية • حيث تعيش مجتمعات زراعية « بربرية » (لكن ليست بدائية) ، وأن يكون الاقليم برمته ، وليست قبائل قليلة على الحدود ، قد تأثرت بهذه المدنية • وعلى ذلك فان هناك « مدنيـة حدود » تنشأ عند طرف مدنية احرى أقدم منها • ومع ذلك تظل المراكز المتمدينة القديمة محتفظة بمدنيتها • ولكن المراكز الجديدة تكون قد تفوقت عليها منذ أمد طويل فى كل من نفوذها السياسى وابتكاريتها الفكرية خلال عملية الامتداد المدنى المستمر لأطراف المحيط المدنى • ولنضرب لذلك مثلا مدنية ما بين النهرين (العراق) اليوم : ان العراق مازالت منطقة متمدينة — ليس هناك من مجتمعات بدائية هناك ما عدا تلك المجتمعات التى نعيش فى أقصى الأماكن الجبلية والصحراوية — ومع ذلك فما الجديد الذى قدمته مدنية ما بين النهرين وأسهمت به للمدنية فى آلاف السنين العديدة الماضية ؟ انها لم تقدم الا القليل النادر • ان الابتكارات والانطلاقات الجديدة فى المعيشة المتمدينة خلال تلك المدة قد استمدت من مدنيات الحدود الأكثر حيوية الى الشمال والغرب ، والى الجنوب والشرق •

والآن يمكننا أن نقول ان مفهوم مدنيات الحدود هام بدرجة خاصـة لا لفهم الدورية الظاهرية فى أمثلة تاريخية عديدة • وفى الحقيقة ، فان النظريات الدائرية لمعظم المؤرخين الغربيين الكبار تقريبا تقول على أساس ما يبدو من تواز بين مدنية البحر الأبيض المتوسط القديمة ومدنيتنا الغربية ، وليس فى امكاننا أن نتغاضى ولو قليلا عن هذا المثل من التوازى • انه ليبدو كما يلى : ان المدنية الاوربية الغربية ، بتباين دولها القومية التى تطورت من الممالك القبلية البربرية فى العصور المظلمة ، بيد أنها قد اجتمع فيها عناصر نطور الاغريق القديمة ، التى نشأت دولها المدنيـة كذلك من المجموعات القبلية البربرية للغزوات الدورية خلال ما يسمى بالعصور المظلمة الاغريقية • ان هذه الدول المدينية قد ازدهرت فيها خلال فترة ألف عام تقريبا من ١١٠٠ — ١٠٠ ق•م مدنية ذات طابع خاص هى المدنية الهيلينية التى اتسع نطاقها عن طريق الاستعمار والغزو عبر البحرين الابيض والمتوسط والاسود وأبدعت نوعا من الانجازات الفلسفية والجمالية الكبرى التى ســتظل شهيرة على الدوام •

وبنفس الطريقة ، فان الامم الاوربية قد ابتدعت فى خلال الألف سنة منـذ شارلمان مدنية خاصة بها واتسع مدى هذه المدنية كذلك عن طريق الاستعمار والفتح عبر بحار العالم السبع ، وتم على يديها انجازات كبيرة كذلك ، ان لم تكن فى الحقيقة انجازات فنية وفكرية وجمالية أكبر بدرجة عظيمة •

وعلاوة على ذلك ، برزت الى الوجود دولة غربية جديدة أكبر بكثير ومن ثم اقوى من اية دولة مدينية اغريقية ، دولة مكونة من مدن متحدة وقبائل متحالفة ، تلك هى روما ، التى فتحت وسيطرت على الوطن الهيلينى عقب عام ١٤٦ ق•م • كما فتحت وسيطرت كذلك على أقاليم البحر الابيض المتوسط التى كانت فيما مضى

تحت سيطرة الاغريق • لقد كانت روما نفسها دولة ذات صبغة اغريقية ، ولكن كانت ذات سمات خاصة بنفسها خاصة فى القانون والهندسة ، ونجم عن فتحها للعالم الهيلينى (آسيا الصغرى ، سوريا ، مصر ، شمال افريقيا) ان اندمج ذلك العالم فى دولة واحدة تحت سيادة واحدة عاشت فى سلام على الأقل داخل حدودها ، تلك هى الامبراطورية الرومانية • وقد يبدو أن الولايات المتحدة فى عصرنا هذا هى النمط الحالى لهذه القوة القديمة فى الغرب •

فالولايات المتحدة تقاسم غرب أوربا مدنيته ، ولكن لها مميزات تختص بها دون ذلك ، وبخاصة فى قانونها الدستورى وأسلوبها الصناعى • انها دولة حديثة اذا قورنت بالتاريخ الاوربى • وقد امتدت فوق القارة عن طريق الاندماج التحالفى على قدم المساواة لأراض جديدة وعن طريق الفتح • انها أكبر بكثير عدة أضعاف من حيث قوتها البشرية ومواردها من أى دولة وربية بمفردها ، وقد بدأت تسيطر على جزء كبير من العالم الذى تأثر بالمدنية الاوربية ، ناهيك عن وربا ذاتها • وعلاوة على ذلك ، فكما أن روما كان بينها وبين الامبراطورية الفارسية مواجهة عند حدودها الشرقية مواجهة كان يترتب عنها كثير من المصادمات ، كذلك نجد أن للولايات المتحدة خصم كبير يتمثل فى الاتحاد السوفييتى الذى يجثم كذلك على حدود دفاعها الشرقية ، ويتكون كذلك من امبراطورية ذات طابع تاريخى مختلف على الرغم من أنه تأثر حديثا بالمدنية الاوربية كما تأثرت فارس قديما بالمدنية الهيلينية •

ومع ذلك ففيما يتعلق بالتوازى بين تطور مدنيتنا الغربية وتطور المدنية القديمة ، لا حاجة لنا أن نلجأ الى الدائرة العالمية بحثا عن تفسير • أنه ليكفى أن نعرف كلتا هاتين المدنيتين كانت مدنيات حدود ، لقد كانت المدنية القديمة فى البحر الأبيض المتوسط مدنية حدود بالنسبة لمدنية الشرق الأوسط القديمة ، بينما تعتبر مدنيتنا الغربية بدورها مدنية حدود بالنسبة للمدنية القديمة • أن الفحوى الكلى لمدنية الحدود يتمثل فى أنها منطقة ثقافية تدخل مجتمعاتها البربرية نطاق التمدن لأول مرة • ويبدو أن هذه العملية لها نمط معين يمكن أن نتعرف عليه فى مثالين ، وقد يبدو فى حالات أخرى اذا أمعنا النظر • اليك مثلا الدول المدينية والممالك العديدة التى كانت تقع شمال وغرب ما بين النهرين : مدن وممالك سوريا ، والاناضول وأرمينيا • ان هذه المنطقة ظهرت فيها المدنية بعد فترة من قيام المدنية فيما بين النهرين ومصر ، ولكن كان ذلك قبل أن يظهر الاغريق والفارسيون على المسرح • ان هذه المنطقة الحضارية هى فى الواقع تلك المنطقة التى ابتكرت فيها لأول مرة الحروف الهجائية ، وسك العملة ، وصهر الحديد ، تلك الابتكارات التى أخذتها عنها المدنيات التالية •

ولذلك فقد يبدو أن هذه المنطقة أن نعتبرها حلقة فى غاية الأهمية فى امتداد المدنية ، ولكن ما يلقى عليها بعض الظلال وقوعها بين مدينتى ما بين النهرين والاغريق اللتين نعرف عن انجازاتهما الشىء الكثير • ان المشكلة المعقدة هنا طبعا

تتمثل فى أن هذه المنطقة الحضارية كانت تقع قريبة جدا من مراكز المدنية الأقدم منها فيما بين النهرين ومصر لدرجة أنها تعتبر امتدادا لهذه المراكز المدنية بدلا من أن ينظر اليها كمدنية قائمة بذاتها ، ان توينبى يرى أن هناك ثلاث مدنيات قامت فى هذه المنطقة : الحيثية ، والبابلية ، والسريانية ، بينما يرى كويجليى أن الحضارات التى شاهدتها هذه المنطقة تنحصر فى المدنيا الحيثية ، والكنعانية ، ومدنية ما بين النهرين ، علاوة على ثلاث مدنيات ثانوية : الحيثية ، والميتانية ، والســـورية ـ الفينيقية • ومع ذلك ، فان الكاتب يرى فى المنطقة الحضارية المشار اليها انها تمثل أول القفزات الكمية فى انتشار المدنية من مدنية ما بين النهرين ، ومن المراكز المصرية وان كان ذلك بدرجة أقل • لقد كانت مدنية حدود لها صفاتها الخاصة ، وقد ينبغى أن تدعى باسم « المدنية الاناضولية » • ويبدو أن هذه المدنية قد بلغت أقصى درجات ازدهارها من حوالى عام ٢٠٠٠ ق•م • حتى الفتح الفارسى •

وعلاوة على ذلك ، تزدهر هناك الى الغرب من ذلك مدنية حدود أخرى فى المنطقة الايجية معاصرة أو حتى سابقة بقليل للمدنية الاناضولية • لقد تركزت هذه المدنية التى تأثرت الى درجة كبيرة بالمدنية المصرية فى جزيرة كريت ويطلق عليها عادة اسم المدنية المينوية • ومع ذلك تشتمل كذلك على جزائر بحر ايجه ، واليونان ، والساحل الايونى (وطروادة) ولذلك فقد كانت مدنية ذات صيغة بحرية أكثر من مدنية اناضوليا • وقد ازدهرت هذه المدنية من حوالى عام ٢٠٠٠ ق•م حتى الفتح الدورى للاغريق والفتح الفريجى لأيونيا •

وكذلك ، فاذا أدرنا وجوهنا صوب شرق ما بين النهرين فاننا نصادف مدنية حدود تغطى ايران ، وأفغانستان ، وغرب تركستان على الرغم من أنها قامت بعد أى من المدنية الاناضولية والايجية بزمن طويل • وعلى الرغم من ذلك فاننا نجد هنا أيضا قفزة كمية تبدأ حةالى عصر الميديين • ويبدو أن هذه المنطقة كانت تغطيها عدة ممالك قبلية ومدن تنتمى الى دولة نالت حظا من المدنية استولى عليها الفرس بعد ذلك • ولقد كان هذا هو أساس المبادىء الاولى للمدنية الفارسية •

والى أبعد من ذلك شرقا نجـد مدنيـة حدود أخرى ازدهرت فى وادى نهر الجانجا • وقد مرت هذه المدنية كذلك بالدورة التى تمر بها مناطق الحضارة البربرية التى تتقدم نحو المدنية : عدد كثير من الامارات المتنازعة والمدن المتصارعة ، ثم توسع الى الجنوب والشرق (بورما وسيلان) ، وفى النهاية اندماج فى امبراطورية واحدة ، الامبراطورية المورية حوالى عام ٣٠٠ ق • م • ويمكن أن نجد مثلا لذلك فى تةسع المدنية الصينية • من مركزها الأصلى فى وادى نهر هوانج هو الى كل من الشمال (كوريا واليابان » والجنوب (وادى نهر يانجتسى والهند الصينية) •

ومجمل القـول أن كل هـذه المدنيات الحدودية تطورت فى أطراف المراكز الأربعة الأصلية للمدنية ، ويمكن اعتبارها أول توسعات للمدنية من هذه المراكز •

وهى بصفتها مدنيات حدود فان ما قامت به هو ادماج مناطق الحضارة البربرية فى العملية الاستمرارية للمدنية · ويبدو أنها أتبعت فى ذلك نمطا متواترا هو : تعدد المستوطنات الزراعية والامارات التى تتقوى وتصبح مجموعة من الممالك العديدة المتنازعة · وينطلق من هذه فاتحون ومستعمرون الى الأراضى المجاورة وعادة ما تندمج بعضها فى بعض وتكون دولة ذات حضارة بربرية ولكنها قوية حربيا مكونة وحدة سياسية وهذه الوحدة ، هى بالطبع · ما يدعوه شبنجلر بما تنتهى اليه القيصرية ، وما يدعوه توينبى بالدولة العالمية ، وما يدعوه كويجليى الامبراطورية العالمية ، ولكن اذ كان الأمر كذلك فلا يجب أن ينخدع المرء بما انتهى اليه هؤلاء المؤرخون من وجهات نظر · فعلى الرغم فان تكون امبراطورية مندمجة واحة قد يعتبر مؤشرا لانتها عملية اندماج منطقة حضارة بربرية فى المدنية أى نهاية المدنية الحدودية ، فان هذا بالتأكيد لا يعنى نهاية المدنية فى المنطقة · ان هذا فى الحقيقة يبدو كأنه عتبة مرحلة المدنية العالمية ·

وهذا فارق دقيق بين مدنيات الحدود من جهة ، والمدنيات العالمية من جهة أخرى · واذا كانت تجربة المنطقة الحضارية البربرية التى تتقدم صوب المدنية لها نمط محدود قد يتكرر ، (كما قد نراه الآن فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا) ، فليس من الضرورى ، لذلك ، أن يتكرر هذا النمط فى المدنيات كلها · ما الذى حدث مثلا فيما بين النهرين بعد أن اندمجت فى امبراطورية واحدة تحت سيطرة البابليين ، انها ظلت من ذلك الوقت فصاعدا تكون جزءا من امبراطورية بعد أخرى وينطبق هذا كذلك على مصر ، والهند والصين ، وعلى ذلك فان ما قد حدث فى المراكز الأصلية للمدنية ليس هو بالتأكيد ما حدث فى أطراف حدود المدنية · ويبدو أن النمط فى المراكز الأصلية يتمثل فى أن الأقاليم المحلية قد تنفصل عن بعضها البعض وتتحد سويا مرة ثانية مكونة امبراطورية واحدة يسودها غيرها ·

وعلى ذلك ، فقد يبدو أنه حينما تتوقف مدنيات الحدود عن أن تكون مدنيات أطراف · فانها تصير اذن مدنيات عالمية · ويظهر أن مدنيتنا الغربية تمر الآن فى هذه المرحلة العالمية بعد أن قامت بغزو والتأثير فى بقية المدنيات العالمية الأقدم منها بدرجة كبيرة · ويرى الكاتب أن التمييز بعد المدنيات الحدودية والمدنيات العالمية من شأنه حل مشكلة التوازى الظاهرى فى نمط التطور لبعض المدنيات على الأقل · وعلاوة على ذلك فان للتمييز فائدة أخرى هى القضاء على فكرة الدائرية اللعلية التى تسود بدرجة كبيرة نظريات كبار مؤرخى الغرب · وعلى ذلك فبمجرد أن تدخل منطقة حضارية مجال المدنية ، فانها تصير عالمية ان عاجلا أو آجلا ، ومن ثم تتبع نمطا مختلفا عن النمط الذى اتبعته حينما انتهجت لأول مرة سبلا مدنية ·

ومع ذلك فان هذا التمييز لا يحل منا مشكلة « قيام وسقوط المدنيات » كما أنه لا يوضح لنا مسألة تحديد ما هى بالضبط « مجموعة السمات » التى تميز مدنية ما عن غيرها · اننا لكى نصل الى حل لهذه المشكلات ، يجب علينا أن نفحص بدقة كلا من البناء الداخلى للمجتمعات المتمدينة وتقلبها خلال الزمن ·

وعلى ذلك فقد اعتبرت المدنيات كحضارات موحـــدة طبيعيا تغطى منطقة جغرافية واسعة تعتبر على حد قولنا « قارات حضارية » • والحقيقة هى أن المدنيات هى أكبر وحدات ثقافية متكاملة عرفها البشر الى الآن • وأكبر من ذلك بالطبع ، هى الظاهرة الكلية للمدنية عموما ، التى ينقصها مع ذلك التكامل الثقافى للمدنيات النوعية المتعددة ، وهناك اذن الكبير من المدنيات النوعية الأصغر كالمدنية الأمريكية ، والاقليمية فى وسط غرب أوربا ، والمحلية المدنية ـ الريفية . تلك المدنيات التى تتسم بدرجة معينة من التكامل الثقافى • ولكن تحليل ظروف كل جزء على حدة ، على الرغم من جدواه ، الا أنه لا يساعدنا الا قليلا فى محاولة تبين العوامل الأساسية فى تاريخ المدنيات • انه من الأفضل أن ينظر المرء الى الظاهرة برمتها ويحللها وظيفيا ، لا جزئيا ، أفقيا لا رأسيا

ان كل المجتمعات المتمدينة يمكن أن يقال عنها انها تتكون من ثلاث طبقات ثقافية متداخلة بعضها فى البعض الآخر : أولها تلك الطبقة التى تقع فى القاعدة وتودى بالضرورة الى ما فوقها وتمثل تكنولوجيا الكفاف والمعاش أو ما يفضل الكاتب تسميته « الأساس الاقتصادى للمجتمع » تلى تلك الطبقة طبقة التنظيم الاجتماعى التى تعلو الطبقة السابقة وتعتمد عليها ولكنها تتمتع بدرجة من الحركة المستقلة • وهذه هى الطبقة التى عادة ما يتناولها التاريخ حينما يحدث • وفى النهاية توجد على القمة طبقة حضارية ثالثة تنشأ خاصة فى المجتمعات المتمدينة • وتتمثل فى مجالات النشاط الفكرية ، والجمالية ، والعلمية ، والدينية ، أو ما يسمى أحيانا بالثقافة العالمية • وهذه الطبقة الثالثة عادة ما تعتبر سمة المدنية • ومع ذلك فان كل هذه الطبقات من ضرورات المجتمع المتمدين كما هى من ضرورات المجتمعات كلها ، والفارق الوحيد هو أن كلا من هذه الطبقات الثلاث فى المجتمعات المتمدينة أكثر تعقيدا وتضخما مما هو الحال فى المجتمعات البربرية والبدائية •

وعلى ذلك ، فمن الواضح أنه يجب أن يكون لدى كل المجتمعات البشرية نظام اقتصادى أساسى ، يفضى الى انتاج قوام غذائى للمعاش وصنع الحد الأدنى من الملابس والعدد • ومع ذلك فعلى المجتمعات المتمدينة أن تكون قادرة بالاضافة الى ذلك على انتاج فائض غذائى ، ولديها نظام تقسيم عمل يعفى عددا من الناس من الاشغال مباشرة بأنشطة المعيشة • اذن فهؤلاء الناس يتجمعـــون فى مدن وهم يتمتعون بحرية توجيه اهتمامهم الى ابتكار وســـائل أكثر كفاية للزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، وكذلك توجيه اهتمامهم الى الشئون السياسية والعسكرية ، والأنشطة الفكرية ، والجمالية ، والعلمية ، والدينية ، وعلى ذلك فان الذى يحدد عدد النـــاس الذين يتحررون من أنشطة السعى وراء الرزق هو كفـــاية الأساس الاقتصادى • وبالطبع فان ابتـــكار التكنولوجيا المتقنـــة واستخدامها فى الزراعة والصناعة قد زاد بدرجة كبيرة من ناتج الأساس الاقتصادى للمجتمعات المتمدينة • ان مثل هذه الابتكارات التى استعملت على نطاق واسع مثل عملية الرى والاستعانة بالرقيق فى فلاحة الأرض زادت بدرجة كبيرة من كفاية الأساس الاقتصـــادى

للمجتمعات المتمدينة ، بعد قليل من ادخالها • ومن ثم فان الابتكاات التكنولوجية (المحراث ، وعجلة الخزاف ، والرى) هى والابتكارات التنظيمية (لأســـواق ، والتجار ، ومخازن الغلال الحكومية) تبدو على مستوى الأساس الاقتصادى انها عوامل تجميعية ، أو على الأقل أمورا من السهل نقلها من مجتمع متمدين لآخر ، على الرغم من انها قد تكون أمثلة للانتكاس والتهدم من وقت لآخر

وعلى النقيض مما نراه من السمة التجميعية فى الطبقة التى تقع فى قاعدة البناء الحضـــارى يبدو لأول وهلة أن هذه السمة التجميعيه أقل احتمالا بكثير فى الطبقة الوسطى . طبيعة التنظيم الاجتماعى • ولكن نظرة أدق تؤدى بنا الى أن نجد فى هذه الطبقة قدرا من التجميع فى كل من التنظيم الاجتماعى ومرافقة التنظيم الحربى ، ان البيروقراطية ، والقوانين والبرلمانات بمجرد الأخـــذ بها لا ينساها الناس بل يتمسكون بها أما فيما يختص بالعلوم العســـكرية فلها تاريخ طويل من حيث تطورها التدميعى فى التكنولوجيا والتنظيمات الحربية • ولكن على الرغم من ذلك . نجد أن النمط الذى سار عليه التاريخ من قديم الزمان هو أن الممالك تنهض وتسقط ، والدول تأتى وتذهب ، وأن أمما تلو بعضها يسطع نجمها ثم يأفل • تلك سنة الأيام التى درجت عليها •

ان الدولة عبارة عن مجموعة من الأفراد • قبيلة كانت ، أم أمة ، أم مدينة ، أم مملكة ، أم امبراطورية ، أم حكومة أقلية أم أرستقراطية ، مجموعة وجدت من التماسك ما يؤهلها أن تعمل سويا • وسرعان ما تظهر فى الأفق حاجة لنسق من العمل متفق عليه حيال المشكلات التى لابد من مواجهتها • وهذا لنسق هو ما يدعى بالسياسة التى تنتهج فى تحقيق الأمانى والأهـداف • ولكن الخطـوط متباين عند محاولة تتبع هذه الأهداف والآمال : نجاح يبعث الأمل ، أو فشل يميته • اذن هناك نهوض وسقوط ، ونمو وانحلال ، وازدهار وذبول • ان الدولة قد تكون على نطاق صغير ، ومحلى ، وشخصى كما كان الحال فى نظام الاقطاع فى أوربا فى القرون الوسطى ، أو من جهة أخرى قد تكون على ضخامة كبيرة كما هى الحال فى روسيا أو روما ، أو الصين • وقد تتكون من سكان متجانسين ثقافيا وعنصريا مثل جمهورية فرنسا أو مدينة طروادة ، أو قد يتكونون من سكان فلاحين تسيطر عليهم طبقة حاكمة متميزة عنصريا مثل المكسيك الاسبانية أو اسبرطة القديمة

ان الدولة مهما كان من شكلها تتميز بتماسك يتيح لها أن تعمل ككيان مستقل فى التاريخ • انها بذلك تكتسب مسيرة لها ومصيرا وطريقا عبر الزمن • والأفراد الذين يكونون هذه الدولة يكونون على وعى تام بأنهم يشاركون بعضهم البعض هذا المسار وذلك المصير • ويقوم أفراد هذه الدولة بادارة شئونها وتصريف أمورها وتحقيق آمالها طبيعيا واقتصاديا وديموغرافيا وسيكولوجيا • وبذلك تصير كائنا حيا ، تتصرف ككائن حى فى اطار المتغيرات التى يمكن لأفـراد الدولة أن يسيطروا عليها تماما ككائن بشرى حيث ان العقول البشرية هى مصدر الحياة فيها •

وكما ان بعض الأفراد أكثر نشاطا ، وطموحا ، وابداعا ، وعدوانية من غيرهم ، فكذلك الحال مع الدول من وقت لوقت ومن مكان لمكان . ولكن لا شيء فى الشئون البشرية يكتب له الدوام ، ولا شيء يبقى دون تغيير الى ما لا نهاية . ان على الفرد أو العائلة أن تدافع باستمرار عن مركزه أو مركزها فى المجتمع أو يكون هذا المركز معرضا لأن يحتله فرد آخر أو عائلة أخرى . ان الدول يجب أن تدافع باستمرار عن مركزها ضد منافسيها أولئك المنافسون الذين لا يخلو منهم فرد أو دولة . ان هذه هى الطبيعة البشرية .

ولذلك ، فان القوة والمواهب التى تتولد منها الهيبة سمات على غاية من الأهمية فى كل من تاريخ الدول وسيرها ، فان أكثر الدول هيبة هى التى تسيطر دائما على الأقل منها هيبة ان المتواضعين لم يرقوا الأرض بعد . ان الذى يريح بالهم اعتقادهم انهم سيرثونها فى المستقبل . وهذا هو السبب فى أن القوة العسكرية علاوة على القوة الاقتصادية ، والتكامل الاجتماعى ، والمواهب الفكرية كانت دائما سمات لدول التاريخ القوية . أما الدول السلبية فقد غمرت وكان اسهامها على وجه التحديد أقل فى صناعة تاريخ المدنية ، ان لم تكن هذه الدول قد استبعدت تماما منه . ان الدول القوية ، هى لذلك ، التى أسهمت اسهاما رئيسيا فى صنع التاريخ ، ورسمت الطريق الذى سلكه .

ان هذه الدول ، مثل مدنيات الحدود ، قد نشأت عادة فى التخوم بين المراكز المتمدينة والبربرية ويمكن أن تكون نواة ينبت منها مدنية حدود جديدة (كفرنسا فى عهد الكارولنجيين) أو زائدة جديدة لمدنية حدود نامية ممتدة (مقدونيا و بروسيا) . وفى أى من الحالتين فان القوة المنظمة وان كانت غير مصقولة للبربرى الذى تمدين حديثا تهيىء السيطرة ، والهيبة ، والنجاح لمثل تلك الدول ، وتدفعها لمدنية جديدة ، أو الى فتح واخضاع مدنية أقدم ، ان الفارسيين ، والاغريق ، والرومان ، والعرب ، والاسبانيين ، والفرنسيين ، وحتى الانجليز كانوا مرة برابرة نجحوا فى الحصول على أوضاع متمدينة بينما ظلوا محتفظين لفترة ما بقوتهم الأصلية .

ومع ذلك فقد تقوم الدول القوية بطريقة أخرى أى بالتجديد من داخلها ، أو بظهور رجال أشداء أذكياء من بين الجماهير المكبوتة لمجتمع قديم تمدين من أمد طويل ، وهناك فى مثل هذه الحالة نشاهد حركة فكرية تتسبب فى اثارة قطاعات من بين الطبقات العامية ، غير المثقفة التى خابت آمالها ، وقيامها باقصاء رؤسائها الاجتماعيين وحكامها السابقين الذين كثيرا ما انغمسوا فى الملذات ، وأصبحوا مترفين انانيين . ويلم أولئك الرجال الأشداء الأذكياء بالطبع الماما تاما بالمدنية ، اذ أنهم عايشوها . ان الشيوعيين الروس والصينيين ، والثوار الفرنسيين والمكسيكيين ، وشباب تركيا الفتاة ، والوطنيين العرب كلهم أمثلة متباينة للتجديد من الداخل . والحقيقة ان فى استطاعتنا اعتبار الأمريكيين أمثلة لهذا اذ هم فى

غائبيتهم الساحقة من مهاجرى الطبقات الأوربية الذين تعرضوا للعسف ، وتعرضوا بالاضافة الى ذلك لبربرية البرارى الأمريكية . ولاشك أن جزءا كبيرا من نجاحهم يعزى الى قوتهم غير المروضة التى أخذت تتكيف مع بيئة متعاطفة .

وانها لفكرة مستساغة خاصة عند أفراد الأمم التى تنهض أو الناجحة أنه من الواجب على الدول أن تصير قوية ، وأنت تنهض ، وأن يسودها الرخاء ومن الأشياء غير المستساغة بالتأكيد لأفراد الدول المضمحلة ، كما هو غير مستساغ كذلك لأفراد الدول القوية فكرة أن هذه الدول نفسها يجب أن تفقد قوتها وتضمحل ، وذلك لأن هذه الفكرة توحى لهلى بأنهم سيضمحلون يوما ما . ولذلك فان كل شيء يرتفع لابد أن يسقط ، ولكل شيء اذا ما تم نقصان . وعوامل الاضمحلال ، كما فى جميع الأمور البشرية ، كثيرة متنوعة . ان التحليل النهائى فى مثل هذه الحالة قد يكون من سبيل التخمين التام . ومع ذلك فان التجربة التاريخية تشير الى عوامل أولية : الانغماس فى الترف المفرط ، والملذات التى لا كابح لهـــا ، الاستهتار الفكرى والاقتصادى فقد الثقة والاهتمام الشخصى بمصير دولة الفرد ، وانتشار الأنانية على نطاق واسع والطمع كدوافع أساسية فى الاتصالات البشرية .

ومع ذلك ، فان نهوض وسقوط الدول لا يعنى نهوض وسقوط المدنيات بحال من الأحوال . ولكى نكون على بينة من ذلك لابد أن نولى وجهنا صوب الطبقة الثالثة أو الطبقة العليا من البناء الحضارى . ان هذه الطبقة كما أشرنا آنفـا تتضـمن المفاهيم الفكرية ، والابداعات الجمالية ، والمعرفة العلمية ، والمعتقدات الدينية التى يتكون منها هيكل المدنية . ان هذه الطبقة الثالثة . الهيكل العلوى الفكرى ، هو الذى يحدد ماهية المدنية ويعطيها ملامحها . حينما نقول ان مدنية تضمحل ، فأن هذا يوحى باضمحلال أو انحلال البناء الفكرى العلوى لتلك المدنية . وقد يكون هذا مصحوبا بتخلخل للأساس الاقتصادى للمدنية (كما كانت الحال فى الغرب اللاتينى سعد عام ٢٠ م) وباضمحلال أو انحلال دولة أو عدة دول ، ولكن لا يجب أبدا أن نخلط بين هذا وبين مصير أية دولة فى حد ذاته .

ان سوروكين وكروبر أحســـن مؤرخى القرن العشرين الكبـار الذين تناولوا الهيكل الفكرى العلوى للمدنيات . ومع ذلك فان سوروكين يذكرنا بشبينجلر وتوينبى ان مفهومه للهيكل الفكرى العلوى للمدنية القديمة الغربية يتمثل فى تضخيم آخر للعملية التى نجحت بها المناطق الحضرية البربرية فى الوصول الى المدنية الكاملة . ان الأطوار التى تتقلب فيها المدنية تتفق اتفاقا تاما مع الأطوار التى اجتازها تاريخ المدنية القديمة الغربية فى فتراتها التاريخية المختلفة . ومع ذلك فان سوروكين لا يحاول فحص المدنيات فى أنحاء العالم الأخرى (حتى المدنية البيزنطية) ، وعلى ذلك فقد افتقد التمييز بين مدنيات الحدود والمدنيات العالمية .

ومن جهة أخرى فيبدو أن كروبر يقدم لنا فى نفس الوقت مفهوما أكثر جدوى وأكثر اقناعا • ان من رأيه أن الفكر الدينى ، والتصـــور الفكرى ، والابداعية الجمالية ، وحتى المعرفة العلمية تتطور داخل حدود اطار من بدايات غير محددة بدائية عند بلوغها الذروة الى الاشـــباع والانحلال أو الى تقليد متوقف بسبب ما يعتوره من نوبات ، ومع ذلك ، فان تصور كروبر لهذا الطراز الحضارى لا ينطبق فحسب على الفروع المختلفة للنشاط الفكرى والجمالى حيث يبدو بوضوح تام ، بل ينطبق كذلك على الاتجاه العام للهيكل العلوى الفكرى للمدنية • فمثلا ، كانت فكرة وجود الله خلال القرون الوسطى ، وجود قوة عليا تسيطر على قوى الطبيعة ، وضرورة مراعاة المبادىء الدينية فى الفن ، فان هذه الفكرة تخصب المدنية برمتها • ومع ذلك ، فمنذ القرن السابع عشر نشأ أسلوب جديد احتل مركز الصدارة وهو الادراك التجريبى الرشيد • وهذا الأسلوب الجديد أخذ يخصب الهيكل الفـكرى العلوى للغرب خلال القرون الأخيرة العديدة •

ومما تجدر ملاحظته هنا أن تطور أسلوب ما ، أو على حد قولنا ، السبيل الذى سلكه مماثل تماما لنظريتنا القديمة عن تاريخ المدنية ، ولهذا ما يبرره فان مدنيتنا الغربية يقال عنها عامة انها قد تكونت من ثلاث حضـــارات مختلفة وما تركته هذه الحضارات من آثار ، تلك هى المدنية الكلاسية ، والمدنية المسيحية ، بالتراث البربرى • إن ما حدث هو أنه خلال ما نسميه بالعصور الوسيطة كانت هناك أخلاط غير منظمة من ملامح أسلوبية عديدة ناجمة عما أحدثته المدنيات المشار اليها آنفا من آثار • بعد ذلك بدأ تدريجيا تكون هذه المدنيـــة فى شمال غرب أوربا ، واضفاء صيغة خاصة عليها ، على أطراف المدنية الكلاسية الأولى ، حوالى عهد شارلمان • وبمجرد اضفاء هذه الصيغة عليها أخذ المزيد من النشاط الفكرى يدعمها كما احتلت مكانها اللائق بها ضمن المدنية المسيحية للعصـور الوسطى وقت ازدهارها • ولكن طرأ عامل جديد هى المدنية الاسلامية الأكثر تقدما والتى نجم عنها وعن آثارها تخلخل فى الأسلوب الذى اتسمت به العصور الوسطى ، مما نجمت عنه حركة اصلاح فى ايطاليا ، أعظم المناطق الأوربية اتصالا بالمراكز الاسلامية فى المشرق • لقد كانت هذه طبعا هى النهضة التى أقبل الناس عليها اقبالا شديدا فى شمال أوربا خلال القرن السادس عشر • وقد تسببت النهضة بدورها فى بعث المذهب العقلى العلمى الذى كان سببا فى القرنين الأخيرين فى أن يبعث من جديد ويصير من جديد أسلوب لمدنية الغربية •

ولربما يبدو الآن أن ذلك الأسلوب لا يرضى الكثير من سكان الغرب : فمن جهة هناك أثر الأساليب الفكرية لكل العالم اللاغربى • ومن جهة أخرى هناك شعور غير محدد بالتشبع في العالم الغربى بأسلوبه المتوارث • لربما يكون هذا هو وقت ، كما كان الحال فى القرون الأخيرة للعصور الوسطى ، اعادة صياغة الأسلوب ، أو اعادة توجيه الهيكل العلوى الفكرى لمدنيتنا ، أو هو مجرد فترة تحلخل ، أو بلبلة ، حينما نصطبغ بالصبغة العالمية • ومع ذلك ، فان الصبغة العالمية لا تعنى انعدام الاسلوبية : والذى يقف شاهدا على نقيض ذلك : ازدهار المدنية المسيحية البيزنطية فى القرون الأخيرة من العـــالم القديم ، أو انتشار الاسلام فى جميع أرجاء الشرق الأوسط القديم ، وفيما وراء ذلك الى الهنـــد وإندونيسيا ، ومن المهم هنا فقط أن نعرف أن الهيكل الفكرى العلوى لمدنية ما ، سواء كانت مدنية حدود أو مدنية عالمية • تسيطر عليه أساليب • ومع أن هـذه الأساليب تنمو وتتغير ، فمن الممكن وصفها وتفهمها دون الالتجـــاء الى الدورات العظمى والأنظمة الكبرى • وهذا من وجهة نظر الكاتب الميزة الكبرى لمفهـوم كروبر •

وهيا بنا نجمل القول فى النقاط الآتية : أولا يجب أن نميز تمييزا واضحا جليا بطريقة ايجابية بين اضمحلال الدول واضمحلال المدنيات • ان نهوض الدول وسقوطها أمر يتعلق مباشرة بآمال وقدرات مجتمع من الأفراد يعيش فى دولة من الدول بالنسبة للدول الأخرى سياسيا ، وحربيا ، وفكريا • أما اضمحلال المدنية فهو انحلال فى الهيكل العلوى الفكرى لتلك المدنية ، وفساد فى أسلوب تلك المدنية ، واسترخاء فى الجهد العقلى والمهارة الصناعية لأفراد تلك المدنية الخلاقين • ويمكن للاسترخاء العقلى أن يحدث كذلك فى دولة مضمحلة ، ولكن ذلك لا يؤثر بالضرورة فى المدنية التى تنتمى اليها تلك الدولة (ومماثلة ذلك أثينا فى القرن الرابع ، أو أسبانيا فى القرن السابع عشر الا اذا كانت المدنية كلها جمعت برمتها فى دولة واحدة ، كما كان الحال فى الامبراطورية الرومانية الغربية •

وأهم نقطة فى هذا السياق هو أن نميز الفرق بين القدرات ، والمناورات ، والنجاحات على المستوى الثانى للحضارة من جهة ، وتقلب النشاط الفكرى على المستوى الثالث من جهة أخرى • ولا يعنى هذا أن المستويين مستقلان تماما عن بعضهما البعض • ان الأمر ليس كذلك • انهما يؤثران فى بعضهما البعض ويتفاعلان

سويا باستمرار ومع ذلك فلكل منهما تماسك واستقلال كاف لأن يجعل لكل منهما منطقا خاصا به ·

وبمجرد أن يتحقق هذا التمييز ، فسيكون من السهل دراسة أسباب نشأة الدول وسقوطها (كالأشوريين ، أو العباسيين ، أو الأمريكانيين) وأن نفحص المنطق الداخلى لتلك الدول ، دون أن نتطرق لمجال أوسع وأكبر هو الانسياق الى فحص نمو المدنية ، وبلوغها الذروة ، وانحلال الأساليب الفكرية العليا والدنيا للمدنية (كمدنية ما بين النهرين ، أو المدنية الاسلامية ، أو المدنية الغربية) · ان هذا هو عبارة عن تخبط فى النوع لا تخبط فى الدرجة · ان الدول ، بطبيعة الأمر ، قد يكون لها أساليبها الكبرى وأساليبها الدنيا ، ولكن هذه ليست فحسب الا أجزاء من هيكل فكرى علوى أكبر للمدنية · الا اذا لم يتعد مجال المدنية دولة واحـــوة ·

وعلى النقيض من ذلك ، فان الطبقة الحضارية السفلى أى الأساس الاقتصادى أقل تجزأ وأكثر ميلا الى التناسق فى المناطق الشاسعة · ومع ذلك ، فان لها أثرا مباشرا فى الدول وفى ابداعها الفكرى ، اذ أن الدولة الصاعدة لابد لها من اقتصاد قوى ، ويبدو كذلك أن يكون لدى الدولة المضمحلة اقتصاد خامل · وعلاوة على ذلك ، فاذا أسس الاقتصاد أو اضمحل فى منطقة كبيرة ، فان ذلك يتسبب عنه انحطاط مدنية بأكملها ونكوصها ، لا مجرد اضـــمحلال قلة من الدول المنتقاة ، ويبدو أن مدنيات الحدود تتمتع خاصة باقتصاديات مزدهرة بينما تظل اقتصاديات المدنيات العالمية فى وضع ساكن مقرر · وقد نجد تعليلا لهذا فى قوة الابداع الفكرية والقوة السياسية التى تتسم بها مدنيات الحدود · ان المدنيات العالمية على الأقل بالنسبة لنا نحن الغربيين : لهـــا عبير حالها ينبىء بخمود غير موقوت له صلة بأسسها الاقتصادية

ولذلك فان نظرية الديناميه التاريخية التى فصلناها فى هذا المقال ، انما هى محاولة لتبين العديد من العوامل التى تبدو أنها تؤثر فى تاريخ المدنيات · ان هذا لا يجب أن يؤخذ ، بحال من الأحوال ، على أنه قول نهائى ، أو نظرية أو أنها نظرية عظيمة ، أو بحث تاريخى منظم · أنه فى الحقيقة رد فعل للنظم الكبرى ودوريات الكتابات التاريخية لكبار المؤرخين · وربما نحتاج فى ختام هذا المقال الى أن نقول كلمات قليلة عن الاتجاه العام للتاريخ ، أو هدفه التطورى ، أو مصيره العالمى · ان

من رأى الكاتب أن ليس هناك شيء من هذا • ان التاريخ البشرى سار على غــير اهتداء ، سيرا أعمى مثله فى ذلك مثل التطور العضـــوى عن طريق التكيف ، والملاءمة ، والتجديد • واذا كان فى خلال هذه العملية قد أنتج مدنيات كبيرة بأنظمة دينية عظيمة ، وابداعات جمالية عظيمة ، وانجازات تكنولوجية عظيمة ، فان ذلك يرجع الى أن هذه الانطلاقات الجديدة قد رآها الناس ذات ميزة كبيرة لهم • ليس هناك من هدف غائى يتطور صوبه المجتمع البشرى ، وليس هناك اتجاه عام للتاريخ الا حينما نتصفح الماضى • ان المجتمع البشرى سيستمر فى التغير ، أو التطور ، أو التحول ، طبقا لمشيئة الأفراد المعبرة عنها فى طبقات الحضارة الثلاث • وان كانت المدنية قد بدا أنها صـــارت أكثر انسانية ، وأكثر تجميعا فى كثير من النواحى • فان ذلك يرجع الى أن الناس قد سعوا الى ذلك • وليس هناك ، مع ذلك ، ضمان لأن يسير هذا دائما على هذه الوتيرة • ان الناس يفعلون ما يريدون ، ودائما معرضون بالطبع الى ما تفرضه السيكلوجيا ، والقوى الطبيعية ، ومخاطر الصدف •

● ● ●



● المقال فى كلمات ●

يتناول الكاتب فى دراسته هذه العهد القديم من الانجيل (التوراة) من وجهة نظر عقلانية محضة لا دخل للتسليم ولا للأديان فيها · وهو بهذا الروح يدعى وجود بعض المتناقضات وبعض التقديم والتأخير فيها ، ونخلص من ذلك الى أن أخبار اليهود عدلوا وحرفوا كثيرا فى نصوص التوراة الأصلية لأهواء سياسية لا صلة لها بالدين ، من أمثال ذهابهم الى حد اتهام أنبياء معصومين مثل داود وسليمان عليهما السلام بأبشع التهم ، تهم لا تليق برسل أرسلهم الله لهداية البشرية · وهم يذهبون فى اتهاماتهم هذه الى حد اتهام نبى الله سليمان عليه السلام بالكفر ·

ولتفسير هذا التناقض بين التفسير الدينى والتفسير العلمى للتوراة يتساءل الكاتب : لماذا لا نبحث عن طريقة قد تتيح لقراء التوراة أسلوبا جديدا فى قراءتها لايجاد توافق مقبول بين التفسيرين · ويقترح الكاتب اتباع اطار جديد للربط بين أجزاء التوراة ، يتمثل فى البدء فى تحليل شخصيات من دونوا التوراة والملابسات والظروف التى أحاطت بكل منهم· وقد يبدو ذلك لأول وهلة مجرد تجديد تكتيكى ، لكن هذا التغير فى النظرة يتضمن انتقالا من وجهة نظر أدبية الى وجهة نظر اجتماعية ·

الكاتب : آرثر ساندوير

أستاذ الأدب المعاصر فى جامعة وارسو . ولد عام ١٩١٣ فى سامبور التى كانت فيما مضى احدى مدن النمسا ، وأصبحت الآن احدى مدن بولندة . حاصل على الدكتوراه فى علم فقه اللغة التاريخى والمقارن ، وله مؤلفات عديدة .

المترجم : رزق ميخائيل رزق

موجه عام اللغة الانجليزية بوزارة التربية المصرية سابقا وهو الآن بالمعاش .

ويرى الكاتب أن الوحدانية لم تبدأ كعقيدة متكاملة منذ البداية بل نمت مع مرور الأيام حتى أخذت شكلها الحالى . ويوجز الكاتب عقيدة الوحدانية فى اللانهائية الشاملة فى الزمان والمكان والاقتدار ، ويقول أن الرومانسية الأوربية مع تخلصها الكامل من قيود الدين ، تجد نفسها فى مجابهة مفهوم اللانهائية فى الفن والأدب .

فالايمان بقدرة عليا اذن لا مفر منه ، ســـواء عن طريق الدين أو العقل .

قراءة الانجيل من آخره لأوله

مقـــــدمة :

مقترحات وحجج

يعالج الانجيل فى المفهوم التقليدى على أنه تنزيل ، وفيما بعد يعالج على أنه محصلة التاريخ ، ولكن لا المفهوم الأول ولا المفهوم الثانى يمكن أن يرضى القـارىء المعاصر ، فالمفهوم الأول موغل فى السذاجة ، والثانى موغل فى العلمية . ولو أن القارىء ثم يعد يؤمن بأن الانجيل يمثل كلمة الله المنزهة فانه مع ذلك يقف حائرا أمام

طبعة تفرق بين طبقاته المختلفة بأربعة أنواع متباينة من أحجام الحروف • ولما كان غير قادر لا على قراءته ولا على دراسته فان بديله الوحيد هو أن ينحيه جانبا •

ولا يجدى فى ذلك أى حل وسط • فان علماء اللاهوت المعاصرين ما زالوا يؤمنون بأن الانجيل هو كلمة الله المنزهة ، ول وأنهم يسلمون أيضا بأنه محصلة التاريخ ، لكنه بوصفه محصلة التاريخ لا يمكن أن يكون منزها • ولو أنه مازال يستثير المشاعر ، الا أنه لم يعد يمكن اعتباره مصدر الحق • وبدلا من أن نحاول ايجاد توافق مقبول بين التفسير الدينى والتفسير العلمى فلماذا لا نبحث عن طريقة ثالثة قد تتيح لنا أسلوبا جديدا فى قراءة الانجيل ؟

ان مؤلف هذا البحث يقترح اتباع اطار جديد للربط بين أجزائه • ان نقد الانجيل يبدأ بالنص ، لكن المؤلف يقترح أن يبدأ بمن كتبوه • وقد يبدو ذلك لأول وهلة مجرد تجديد تكتيكى • لكن هذا التغير فى النظرة يتضمن انتقالا من وجهة نظر أدبية الى وجهة نظر اجتماعية • نعم ان الأخيرة أقل دقة وأكثر افتراضية فى طبيعتها ، لكن أى نقص فى الدقة يعوضه رحابة النظرة • وبينما يركز نقد الانجيل على التفاصيل فان الطريقة الاجتماعلة تتيح نظرة شاملة ، وتمكن الانسان من الانتقال من التعليق الى النقد •

نما الانجيل نموا عضويا ، فكل طبقة جديدة تشتق من الطبقة التى سبقتها وتؤثر فيها ، وكل كاتب على التوالى كان يصحح ويصحح له ، وكل منهم موضوع وهدف لها • والنتيجة التى تفرض نفسها علينا هى أنه كلما تأخرت طبقة الانجيل قلت المراجعات التى تعرضت لها ، ولذا فان أحسن طريقة لفهم الانجيل هى أن نبدأ قراءته من الآخر • والدراسة الحالية تتجه لذلك نحو الوراء ، ضد سير لزمان •

انها تبدأ من نحو سنة ٦٢١ ق • م ، عندما قام الملك يوشيا ملك يهوذا بحركة اصلاح دينى بايحاء من حلقيا كبير كهنة معبد أورشليم • وكان هدف هذا الاصلاح ، كما تنص الكتب المقدسة . هو احياء الوحدانية • وتبعا لذلك هدمت مذابح المرتفعات وذبح كهنتها أو حرموا مصادر رزقهم • ويضيف الجزء الثانى كيف أن حلقيا راجع النصوص القديمة بهدف اثبات أن صراعه الحالى مع كهنة المرتفعات كانت له جذور تمتد الى عصر سابق • وفى الجزء الثالث سنرى كيف أن ناثان فى العاشر قبل الميلاد – وكان رائد الملك – حاول أن يوطد حق تلميذه سليمان فى عرش داود ، والجزء الرابع يحكى عن تعديل ناثان لأسطورة الآباء الأول •وعلى ذلك فالجزآن الأول والثالث يصفان النشاط السياسى للمؤلفين ، فى حين أن الجزءين الثانى والرابع يفصلان كيف استخدموا خبرتهم بالأحداث السياسية الجارية فى كتابة التاريخ ، فالجزآن الفرديان – ويقعان فى القرن السابع والقرن العاشر ق • – هما ضوء غامر ، أما الجزآن الزوجيان فهما شعاع من الضوء ممتد الى الماضى السحيق •

١ ـ أبناء صادوق وكهنة المرتفعات

(القرن السابع قبل الميلاد)

لا نكاد نعرف شيئا عن تاريخ عقيدة التوحيد ، نظرا لحجم الجهود التى بذلت لطمس كل آثاره · والحقيقة الوحيدة التى لا تنكر ، والتى تتعلق بتاريخ هذه العبادة، هى بناء سليمان لمعبد أورشليم فى أواخر القرن العاشر ق · م · وليس من المؤكد أن يهوا كان يعبد هناك على أنه الاله الأوحد ، اذ من الثابت ـ مع ذلك ـ أنه منذ اللحظة الأولى كان التوكيد على احتكار المعبد · لأنه عندما حمل داود تابوت العهد الى أورشليم، وعندما شيد سليمان البناء لاحتوائه ، انشق الكهنة الى حزبين متناحرين ، وكانوا فيما سبق فئة واحدة متجانسة · أما الحزب الأول فقد استمروا فى رفع القرابين البدائية فى المرتفعات وفى مسح الصخور وجذوع الأشـــجار المبتورة بالزيت · لكن الحزب الثانى تعبدوا أمام الهيكل العالى فى المعبد طبقا لعدد من القواعد الصارمة · وسمى الحزب الأول بكهنة المرتفعات ، ودعى الحزب الثانى ، فيما بعد ، باسم كبير الكهنة الأول صادوق ، فسموا الصادوقيين · ويجب أن يكون واضحا من البداية أن الصادوقيين هم صناع التاريخ ، اذ هم لذين استخدموا الكتابة ، وهم الذين كانوا يملكون محرابا يمكنهم أن يحتفظوا فيه بنصوصهم · وهذا هو السبب الذى من أجله نعرف الصراع من وجهة نظرهم هم فحسب ·

قام بينهم صراع من أول وهلة · ولا شك فى أن الدوافع كانت اقتصـادية ؛ لأن اللحوم التى كانت تشترى للتضحية كانت تشكل جزءا هاما من ميزانية الكهنة· كما كان هناك دوافع سياسية خلف الصراع ، تتلخص فى العداء القائم بين القبائل العشر الشمالية وقبيلة يهوذا القوية فى الجنوب · أما الشقاق ، الذى كان قد نشـأ قبل ذلك بكثير ، فقد اشتعل وتضاعفت حدته بعد موت سليمان · فقد انقسمت المملكة قسمين : اسرائيل التى استقرت عاصمتها أخيرا فى الســـامرة ، ويهوذا وعاصمتها أورشليم · وقد حكم الأخيرة ملوك من سلالة داود · وكان هدفهم بسط حماية روحية على مجموع الأمة المنشقة · وكان من اجراءات تحقيق هذا الغرض أنهم ابتدعوا سنة الحج السنوى الى أورشليم · واستقر فى الأذهان أن الاحتفال بالأيام المقدسة لا يمكن أن تقام مراسمه ـ بحكم الصنعة ـ الا هناك · وجرت عادة الحجاج أن يقولوا عند رحيلهم : « للعام القادم فى أورشليم » ·

وقد حاول ملوك الدولة الشـمالية المسماة « اسرائيـل » أن يقاوموا الميـول الاحتكارية لدولة الجنوب باقامة عبادة خاصة بهم ، وبذا يساندون كهنة المرتفعات : « وقال يربعام فى قلبه الآن ترجع المملكة الى بيت داود ، ان صعد هذا الشعب ليقربوا ذبائح فى بيت الرب فى أورشليم يرجع قلب هذا الشعب الى سيدهم ، الى رحبعام ملك يهوذا ، ويقتلونى ويرجعوا الى رحبعام ملك يهوذا · فاستشار الملك وعمل عجلى ذهب ، وقال لهم · كثير عليكم أن تصعدوا الى أورشليم · هو ذا آلهتك يا اسرائيل الذين أصعدوك من أرض مصر » الملوك الأول ١٢ : ٢٦ ـ ٢٨) ·

ومن الواضح اذن أن الوحدانية نشأت نتيجة لاتجاه كهنة أورشليم نحو سلطة مركزية • ومع هذا الاتجاه ارتفع يهوا بالتدريج الى مرتبة الاله الأعظم منه فيما بعد الى مرتبة الاله الأوحد • ومن جهة أخرى حاول أبناء صادوق (ولؤكدوا شرعيتهم) أن يثبتوا أنهم ورثة طبقا لتقليد متسلسل لم ينقطع • فجعلوا من هذا الموضوع الرئيسى للنصوص التى راجعوها • وادعاء السلطة بالوراثة يسمى بشرعية ويعبر عنه بالصيغة المعروفة : « نحن ، بنعمة الله » • وقد استحدث أبناء صادوق لأنفسهم شرعية خاصة بهم ، ترتكز على سلسلة من النبوات والتبريك ، والمسح بالزيت • وامتدت هذه السلسلة من الآباء الأحبار اليهم هم •

ان مؤسس القبيلة كان ابراهيم الذى تحدث مع يهوا واستضافه الى مائدته ، وفى أثناء أحد هذه الزيارات وعد الرب الشيخ ابراهيم — الذى لم يكن له وريث — بابن شرعى ، وبأرض كنعان لنسله • ومنذ هذا التاريخ حمل أبناء ابراهيم فى أجسادهم العلامة الظاهرة لتأمين العهد •

وانتقلت النعمة فى صورة تبريك (من الآباء للأبناء) • فمن جهة كانت نوعا من الوصية الأخيرة والعهد الأخير ، اذ كان الحبر يقلد ابنه البكر (او الابن الذى يعترف له بالبكورية) كل ممتلكاته ، ومن جهة أخرى كان الميراث غير مادى ، اذ أن الابن كان يتقلد ميراث الزعامة الروحية للقبيلة • فأبراهيم بارك اسحق ، وهذا بدوره بارك يعقوب ، واختار يظقوب بدوره ولديه يهوذا ويوسف من بين أبنائه الاثنى عشر • وبعد انقضاء أربعمئة سنة ، بينما كان بنو اسرائيل يعيشون فى العبودية فى أرض مصر جدد الرب عهده مع موسى ، وظهر له فى العليقة المحترقة ، وقامت زوجته صفورة بختان ابنهما مرة أخرى •

أما موسى فقد خص يشوع بالبركة ، ويشوع بدوره أورثها للقادة الحربيين المدعوين بالقضاة • وآخر القضاة كان عالى — وهو الذى نقابله فى الاصحاح الأول من سفر صموئيل الأول • ولم يتقلد أى منصب حربى ، بل كان عمله حراسة تابوت العهد • ولما كان حفنى وفينحاس قد أثبتا أنهما غير جديرين بمنصب أبيهما عالى فقد نصب خادمه صموئيل حارسا للتابوت ، وبهذا أصبح الزعيم الروحى للشعب •

ولم ينقل صموئيل الزعامة لأبنائه أيضا (لأنهم جميعا لم يكونوا جديرين بها) ، بل الى الملوك الذين مسحهم • وكان الأول شاول ، ثم داود (بعد أن رفض شاول) • ولم يخلف داود الأبناء الكبار بل سليمان الذى بنى هيكله فى أورشليم وكلف صادوق بحراسته • ومن هذا التاريخ قامت العلاقات بين السلطات الدنيوية والسلطات الروحية على تبادل الخدمات ، فكبير الكهنة « كان يسير أمام الملك » ، وكان يمسح الملك • وهذا التعاون كان حجر الزاوية فى شرعيتهما ، ومنذ هذا اليوم كان كهنة أورشليم يرمز اليهم « بأبناء صادوق » •

وسنبدأ قصة صراعهم مع كهنة المرتفعات من مرحلتها الأخيرة ، عندما هم أبناء صادوق بالقضاء النهائى على منافسيهم • ففى سنة ٦٢١ ق • م كانت المملكة الشمالية

قد انقضى على زوالها مئة عـام ، وكان معظم سكانها قد أبعدوا الى آشور ، وكانت الجيوش الأجنبية تتجول بطلاقة عبر السامرة • أما مملكة يهوذا فلم تكن تستطيع أن تمارس أكثر من سلطة روحية على هذه البلاد • وكان من الضرورى اذ ذاك اتخاذ اجراء يوحد الأمة • ولد ثبت أن هذا الاجراء يكمن فى جمع أموال لترميم معبد سليمان الذى كان قد أهمل اهمالا يؤسف له أثناء أربعة قرون منذ انشائه • وسفر الملوك الثانى فى الاصحاحية ٢٢ و ٢٣ يحكى لنا القصة : «وفى السنة الثامنة عشرة للملك يوشيا أرسل الملك شافان ، الكاتب الى بيت الرب قائلا : اصعد الى حلقيا الكاهن العظيم فيحسب الفضة المدخلة الى بيت الرب التى جمعها حارسو الباب من الشعب فيدفعوها ليد عاملى الشغل الموكلين ببيت الرب ويدفعوها الى عاملى الشغل الذى فى بيت الرب لترميم ثلم البيت ••• الا أنهم لم يحاسبوا بالفضة المدفوعة لايديهم لأنهم انما عملوا بأمانة • فقال حلقيا الكاهن العظيم لشافان الكاتب : قد وجدت سفر الشريعة فى بيت الرب • وسلم حلقيا السفر لشافان فقرأه • وجاء شافان الكاتب الى الملك ورد على الملك جوابا وقال : قد أفرغ عبيدك الفضة الموجودة فى البيت ودفعوها الى يد عاملى الشغل وكلاء بيت الرب • وأخبر شافان الكاتب الملك قائلا : قد أعطانى حلقيا الكاهن سفرا • وقرأه شافان أمام الملك • فلما سمع الملك كلام سفر الشريعة مزق ثيابه • وأمر الملك حلقيا الكاهن وأخيتام بن شافان وعكيور بن فيما وشافان الكاتب وعسايا عبد الملك قائلا : اذهبوا اسألوا الرب لأجلى ولأجل الشعب ولأجل كل يهوذا من جهة كلام هذا السفر الذى وجد لأنه عظيم هو غضب الرب الذى اشتعل علينا من أجل أن آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا السفر •••

وأمر الملك حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثانية وحراس الباب بأن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسارية ولكل أجناد السماء • وهدم بيوت المابونية التى عند بيت الرب حيث كانت النساء ينسجن بيوتا للسارية • وجاء بجميع الكهنة من مدن يهوذا ونجس المرتفعات حيث كان الكهنة يحرقون البخور ••• الا أن كهنة المرتفعات لم يصعدوا الى مذبح الرب فى أورشليم بل أكلوا فطيرا بين اخوتهم • ونجس توفة التى فى وادى بنى هنوم لكى لا يعبر أحد ابنه أو ابنته فى النار لمولك • وأباد الخيل التى أعطاها ملوك يهوذا للشمس عند مدخل بيت الرب عنـد مخدع تتنملك الخصى ••• ومركبات الشمس أحرقها بالنار ••• والمرتفعات التى قبالة أورشليم التى عن يمين جبل الهلاك التى بناها سليمان ملك اسرائيل لعشتورت ••• نجسها الملك •••

والتفت يوشيا فرأى القبور التى هناك فى الجبل فأرسل وأخذ العظام من القبور وأحرقها على المذبح ونجسه حسب كلام الرب الذى نادى به رجل الله الذى نادى بهذا الكلام • وقال ما هذه الصوة التى أرى • فقال له رجال المدينة : هى قبر رجل الله الذى جاء من يهوذا ونادى بهذه الأمور التى عملت على مذبح بيت ايل • فقال دعوه • لا يحركن أحد عظامه • فتركوا عظامه وعظام النبى الذى جاء من السامرة • وكذا جميع بيوت المرتفعات التى فى مدن السامرة التى عملها ملوك اسرائيل للاغاظة أزالها

يوشيا وعمل بها حسب جميع الأعمال التى عملها فى بيت ايل . وذبح جميع كهنة المرتفعات التى هناك على المذابح وأحرق عظام الناس عليها ثم رجع الى أورشليم .

وأمر الملك جميع الشعب قائلا اعملوا فصحا للرب الهكم كما هو مكتوب فى سفر العهد هذا . انه لم يعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على اسرائيل ولا فى كل أيام ملوك اسرائيل وملوك يهوذا » .

دعنا نبدأ بالمؤلف . ان الأسلوب الباهت وغير الملهم والطبيعة الطولية للقصة توحى بأن هذه بقايا من يوميات كتبها حلقيا ، كبير كهنة المعبد . كما تثبت شخصية المؤلف أيضا طبيعة المعلومات المعروضة (معرفة الشوارع والسكان والعناوين) الى جانب الانحياز المميز لصاحب القصة .

أما الأحداث التى وصفت فانها أيضا أشد ارباكا . فالملك يوشيا أرسل شفان الكاتب ليطمئن على مدى القدم الذى حدث فى ترميم المعبد ، لكن الملك منعه مع ذلك من المحاسبة على المال الذى جمع لأنه يؤكد أنه يثق ضمنا فى حلقيا . ويبدو أن أحدا طلب مثل هذه المحاسبة بالحاح ، لأن المؤلف شعر بضرورة النص على رفض الملك لهذه الفكرة .

والأكثر عجبا بمراحل هو رد فعل الكاهن للزيارة . ففى الاجابة التى يقدمها لكاتب الملك لا يتحدث عن ترميم المعبد لكن عن سفر كان قد اكتشفه . ويأخذ شافان السفر للملك ويقرأه عليه ، ويلوم الملك نفسه لعدم اهتمامه بكلام السفر (وكيف كان يتيسر له ذلك وهو لم يكن يعلم بوجوده ؟) . وتحت تأثير هذا السفر يهتم باتباع سياسة للاصلاح الدينى .

وقد سبق الاصلاح الدينى – طبقا للكتب المقدسة – فترة تزيد على خمسين سنة كان الناس فى أثنائها قد هجروا الايمان . ونحن نستمد معلوماتنا عن طرق الشر التى انزلق اليها الناس من وصف الغاء الوثنية . ويبدو أن يوشيا الملك حكم لمدة ثمانى عشرة سنة فى مدينة كانت فيها حتى المقابر ، التى كانت قد أنشئت بلا شك منذ أكثر من نصف قرن ، وثنية فى طبيعتها ، مدينة كان الأطفال فيها يحرقون أحياء قربانا لمولوك ، وكان الكاهن الأكبر فيها يقيم الشعائر فى معبد تقيم فيه خيول الشمس ، ويمارس فيه الفسق والفجور .

ويمكننا أن نرد كل هذه الأمور الى أوضاعها السليمة ، فى اللحظة التى نوافق فيها على أن يوشيا لم يجدد التوحيد (كما تقول الكتب المقدسة) لكنه أوجده . اذ يبدو أن آلهة أخرى بجانب يهوا كانت تعبد فى معبد سليمان ، وأن الكهنة الذين كانوا يخدمون الآلهة المختلفة ، وأسهموا فى جمع الأموال لترميم المعبد يمكن أن يكونوا قد طالبوا بكشف حساب من حلقيا ، وبنصيب فى ادارة المعبد ترميمه . وكان لهم كل الحق فى ذلك . وردا على ذلك استل حلقيا أخطر سلاح : سفرا يوصى بالغاء شعائرهم . ويعلم دراس الانجيل منذ مدة طويلة أن السفر المعنى هو سفر التثنية ،

خامس أسفار التوراة وأشدها صرامة ، وتشير كل الأدلة الى أن مراجع هذا السفر كان حلقيا بنفسه ٠

وكان فى قبول يوشيا للسفر نهاية محتومة للعبادة شبه الوثنية فى المرتفعات٠ فقد ذبح كهنة السامرة فى الشمال ، وأما كهنة جنوب يهوذا فقد أجبروا على الانتقال الى أورشليم ٠ وقد وعدوا بأن يكون لهم أمين للطعام ، وأكلوا فعلا فطيرا بين اخوتهم (الملوك الثانى : ٢٥ : ٩) ، ولكنهم لم يعطوا الحق فى المشاركة فى العبادة ٠ وقد نال أبناء صادوق نصرا حاسما ختموه بفصح احتفلوا به احتفالا مهيبا ، ويسجل المؤلف بانتصار : « أنه لم يعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على اسرائيل ولا فى كل أيام ملوك اسرائيل وملوك يهوذا » (الملوك الثانى ـ ٢٣ : ٢٢) ٠

٢ ـ سياسة كهنة أورشليم والاصحاح الأول من سفر صموئيل

(من القرن السابع الى الحادى عشر ق ٠ م)

عندما تم القضاء على المعارضة استطاع كهنة أورشليم أن يمالسوا سيطرة بغير حدود على يهوذا وقد قدر لهذه السيطرة أن تبقى لا بعد زوال يهوذا فقط ، بل أيضا بعد زوال الكهنة أنفسهم ٠ وكانت المحصلة النهائية لهذه السيطرة هى الأمة اليهودية ٠ وقد قدر لدكتاتوريهم الروحية أن تولد أنماطا مستقرة للحياة ، مكنت الشعب اليهودى من البقاء بعد الشتات والعبودية لألف سنة ٠ ومن ناحية أخرى قدر للكميات الهائلة من الوصايا والنصائح التى أقاموها كسياج حول شعبهم أن تؤدى فى النهاية الى تحجر ثقافتهم ٠

وقد امتد هذا التحجر (الذى يمكن أن نسميه اكتساب صفات التثنية ، نسبة الى السفر الذى حدد بدايته) فى اتجاهين ٠ ففى امتداده الى الأمام أحدثت جرحا فى روح الأجيال المتتالية ، وفى امتداده الى الخلف عكس تيار الزمان عدل التقاليد القديمة لتناسب المقتضيات الجديدة ، وحول كهنة أورشليم ، كما رأينا فى مثل حركة يوشيا للاصلاح الدينى أن يولدوا الوهم بأنهم انما يحيون ولا يجددون، وأن كل انتفاضة لهم كانت عودة الى القديم ، وأن اليهودية كانت منذ البداية على ماهى عليه الآن ، وأنها كانت دائما على هذا النحو ٠ ويفسر ذلك تركيزهم الحماسى على تنقيح النصوص القديمة ٠

ولا يسعنا الا أن نبدى اعجابنا بما أنجزوه ، لقد حافظوا لذريتهم على ذخيرة لا يمكن تقدير قيمتها ٠ لكننا أيضا لا يسعنا الا أن نأسف لزوال النصوص الأصلية٠ ان التحكم الذى مارسوه كان استبداديا ، كما كان التمحيص يتم بدقة متزمتة ٠ ولذا فان الأساطير التى انحدرت الينا أصابها التشويه ٠ وليس من باب المصادفة أن رائعة الانجيل هو « التكوين » ، فان شيبها الوقور حماها من التجديدات الفضولية لأصحاب التثنية ٠ وليس من المصادفة كذلك أن الرائعة الثانية فى الترتيب هى « المذكرات » التى تختم سفرى صموئيل ، وهى مثال لرجل غير مقيد بأهداف

تعليمية ، ومؤلف لشكسبير انجيلى الذى اذا كان يؤمن بيهوا على الاطلاق فبالتأكيد ليس بيهوا وصفات الطهى ، لكن بيهوا الذى يعبر عن نفسه فى الرعد والجلاميد المنحدرة على جبل صيبر •

ان الأجزاء الأربعة لهذا البحث تظهر نواحى التعارض بين العقليتين : عقلية التوحيد وعقلية ما قبل التوحيد • ويبحث الجزآن الأولان فى الأولى ، التى وجدت استمرارها فى اليهادية فيما بعد ، والجزآن الأخيران يصفان الثانية ـ التى تعبر عنها « المذكرات » التى أشرنا اليها سابقا • وممثل التوحيد هو المحرض على اصلاح بوشيا ، وهو حلقيا ، وممثل ما قبل التوحيد هو معلم سليمان وهو ناثان الذى اعتبرته الأجيال التالية نبيا • وبينما تقوم بوصف كل منهمــا سنناقش أيضــا الطريقة التى بها عدلوا التاريخ ليناسب الموقف الراهن •

ان بداية السفر الأول لصموئيل تظهر فيه بوضـوح آثار مراجعة أصحاب التثنية • ومسرح الأحداث كان فى شيلوه ، وهى مدينة استقر فيها التابوت فى ذلك الوقت ، أى فى القرن الحادى عشر قبل الميلاد • والقضية الرئيسية هى الخصومة بين حزبى الكهنة الآثمين والفضلاء • والحزب الأول يمثله عالى وأبناؤه ، وهم حراس التابوت موضع تقديس الأمة كلها ، والثانى يمثله صموئيل الذى يأخذ المنصب منهم بسبب شرورهم •

ومؤلف هذا الجزء كان كاتبا خبيرا ، فقد حرص على أن يتمشى ما كتبه مع الحقائق التاريخية الثابتة • وسفر صموئيل يسبقه سفر القضاة ، وهو مؤلف مكتوب بروح مختلفة عن ذلك تماما • ففى سفر القضاة لا تتركز الأحداث حول تابوت العهد ، الذى يندر ذكره تماما • ويهوا غير موجود فى التابوت ، ولكن على جبـل صير، والقضاة ليسوا كهنة لكنهم قادة حرب • أما سفر صموئيل فهو على عكس ذلك مؤلف لاهوتى • فالسلطة تأتى من عند الله ، وحارس التابوت هو خليفة الله فى الأرض ، وهو الذى ينقل السلطة الى الملوك •

وليس هناك علاقة بين سفر القضاة وسفر صموئيل ، وكل منهما يمثل وجهة نظر مختلفة عن الأخرى • ولوصل الاثنين كان من الضرورى اللجوء الى حيلة تبرهن على براعة المؤلف الأدبية • ان المقدمة تصف عالى وابنيه بأنهم كهنة فحسب • عالى يصلى الى الله ، وابناه ـ كما يليق بعبيد الله المتواضعين ـ ينقضان بشراهة على شرائح اللحم المقدمة فى القرابين • ونحن لا نعرف أن عالى « كان قاضيا لاسرائيل أربعين سنة » الا من النقش الموجود على قبره (صموئيل الأول ٤ : ١٨) • كما أن ولديه لم يخرجا بتابوت العهد الى ميدان القتال (كما يليق بالمحاربين الصادقين) ـ بالرغم من حقارتهما البالغة ـ الا فى اللحظة الأخيرة تماما • وعلى ذلك فان هاتين الشخصيتين تتحولان فجأة من الكهنوت الى القضاة ، وهو استطراد كان ضروريا لبناء جسر بين السفرين •

.. ان كاتب القسم الأول من سفر صموئيل الأول كان كاهنا . وفي رأيه أن التابوت كان مركز الثقل في الدميا . وعن « مغامرات التابوت العجيبة » يقدم وصفا تفصيليا : كيف أخذه الفلسطينيون الذين ضربوا بمرض البواسير في مخارجهم ، وكيف أعاد الفلسطينيون التابوت مصحوبا بهدايا ثمينة ، وبنماذج ذهبة لبواسيرهم، وكيف وضعوا التابوت على عربة تجرها بقرتان حلوان ، وتركاهما تسيران دون توجيه . وكيف أن البقرتين اتجهتا مباشرة الى الحدود ، وكيف نقل داود التابوت الى أورشليم في موكب رسمي ، وهو يرقص ويلهو أمامه . وفي عيني المؤلف كانت فضيلة داود الأولى هي اخلاصه للتابوت . هذا الى أن المؤلف مفسه كان يؤمن بالقوة الخارقة للتابوت ، ويؤمن بأوه ليس هناك علاج للعقم أحسن من القسم بوهب الابن المأمول لخدمة التابوت . وقد فعلت حنه ذلك ، وأنعم عليها يهوا بابن أصبح فيما بعد هو النبي صموئيل .

وكان للمؤلف علم عميق بالعقيدة ، وكان على الأخص على دراية تامة بطقوس كهنة المرتفعات . ولاحظ كيف أنهم كانوا يظللون عيونهم بأيديهم ويحملقون في تراب الطرقات بصبر نافذ بحثا عن الحجاج . ولا غرابة في ذلك ، فقد كان من حقهم أخذ جزء من اللحم المضحى للآلهة ، ومن حقهم مضاجعة نساء الحجيج . وفي السفر الأول من صموئيل كان ابنا عالي يخطفان شرائح اللحم من القدور أثناء غليانها ، وكانا يضجعان مع النساء القادمات الى شيلوه . وكان من أنواع علاج العقم الذي تلجأ اليه النساء في الحج قضاء ليلة في الخيمة حيث يمكن أن يظهر لهن الرب متنكرا في صورة كاهنه .

وفاتحة سفر صموئيل الأول تنقل الى الماضي السحيق حجج أبناء صادوق ضد كهنة المرتفعات . وتبدو هذه الحقيقة بوضوح في نبوة « رجل الله » الذي أتى الى عالي ليخبره بالمصائب التي سوف تقع على رأس بنيه . فالمنصب سيزول عن بيت عالي ، وسيختار الرب كاهنا ويبني له بيتا ثابتا حيث يمكن فيه أن « يسير أمام الملك » . وستأتي ذرية عالي الى هذا الكاهن لتستجديه خبزا وفضة واحدى وظائف الكهنة (صموئيل الأول ٥ : ٢٧ ــ ٣٦) . ونجد هنا اشارة ثلاثية : الى النبي صموئيل الذي قدر له أن يخلف ابني عالي ، والى صادوق أول كبير لكهنة معبد سليمان ، الذي عاش بعد ذلك مئة عام ، والى حلقيا الذي (بعد الاصلاح الديني ليوشيا بعد ذلك بخمسمئة سنة) استجداه الكهنة المطرودون مالا وخبزا وعملا . وهنا نجد مثلا للنبوة الكاذبة ــ أو « النبوة حسب مقتضيات الأحداث » ــ التي تهدف الى اضفاء الشرعية على السياسة القائمة .

وهناك أدلة كافية ، مع ذلك ، على أن القصة الأصلية لم تعترف بصراع عالي مع صموئيل ، وأن صموئيل كان في الواقع مقحما على القصة . وكان يجب أن يدعى ابن حنة في الحقيقة « شاول » لا « صموئيل » . والانجيل يشتق أسماء الأطفال من كلمات الأمهات قبل الولادة . والكلمة التي ظهرت على شفتي حنة باستمرار كانت هي كلمة « شاول » (ومعناها : يسأل) . وابنها اذن « شاول » أي الذي طلب أو « سئل » . والرواية القائلة بأن الكاهنين « كانا يضطجعان مع النساء المتجمعات عند

باب خيمة الاجتماع » (صموئيل الأول ٢ : ٢٢) يمكن أن تثبت أنها حلقة فى سلسلة الأحداث الأصلية ٠ ويفسر هذا أيضا لماذا تضع الكتب المقدسة الولدين دون أبيهما فى بؤرة الأحداث أول الأمر ٠ اننا نقرأ فى صموئيل الأول ١ : ٣ « وكان هناك ابنا عالى حفنى وفينحاس كاهنا الرب » ٠

ومما يثبت أيضا أن صموئيل قد أقحم فى تاريخ لاحق أن هناك أجزاء يبدو فيها أن سيرته هى نسخة طبق الأصل من سيرة عالى ٠ فهو أيضا كان له ابنان أساءا استغلال وظيفتهما (صموئيل الأول ٨ : ٢ ، ٣) ٠ وهو أيضا عجز عن العثور على وريث كفؤ فى أسرته ، ولذا فقد اضطر للبحث عن خلف فى مكان آخر ٠ وحتى الاسم يبدو زائفا ٠ ان « صموئيل » معناها « اسم ايل » ، وهو اسم تعليمى بدرجة تبعده عن الواقعية ٠ وفوق ذلك تم اختياره بشأسلوب يجعله أيضا مشتقا من كلمة « ساول » التى كانت تكررها حنة ٠

وهناك أدلة كثيرة تجعلنا نفترض أن مؤلف القرن السابع ق ٠ م كان قد أضاف شخصية صموئيل للقصة الأصلية لكيما ينقل الصراع المعاصر الى الماضى البعيد ، ولكى يقحم فيه النزاع القائم آنذاك بين حزبى الكهنة ٠

٣ ـ ثلاثة أبناء من الزوجات المكروهات والابن غير الشرعى المحبوب (القرن العاشر ق ٠ م)

ان خاتمة سفرى صموئيل والاصحاح الأول من سفرى الملوك هما بلا شك من عمل مؤلف واحد ٠ انهما فى الواقع قصة شاهد عيـان للأحداث من جانب مؤلف يقول عنه ادوارد مير : «يكشف عن دراية عميقة بما حدث فى البلاط الملكى أثناء حكم داود ، ولا شك أنه كان على صلة وثيقة به » ٠ والبناء اللغوى يلفت النظر لوحـدة موضوعه ٠ انه يتحدث عن الصراع بين أبناء داود الأربعة على ولاية العرش : ابشالوم ضد أمنون ، وسليمان ضد أدونيا ٠ والصراع له خلفية تاريخية ٠ وهى حب الملك داود لزوجته الأثيرة بوشايع التى كانت زوجة لأوريا الحثى (١) ٠

وقدر لسليمان ـ وهو ثمرة أقوى عاطفة فى حياة داود ـ أن يخلف على العرش، ولو أن توليه شؤون الملك كان غير مشروع ٠ كان سليمان واحدا من أصغر الأبنـاء ـ كان العاشر ـ وما دام اخوته الكبار على قيد الحياة فلم يكن من حقه وراثة العرش٠ وكان أدونيا كما نعلم حيا ٠ وكان القانون ينص بوضوح على أن الأبناء الأصغر سنا للزوجات المفضـلات لا يجوز أن يعاملوا بمحاباة ٠ وكان الأساس الوحيـد لادعاء

---

(١) درج كاتبو التوراة على الصاق تهم لا أصل لها للنبيين داود وسليمان عليهما السلام وهى تهم بشعة لا يعقل أن نلصق برسل الله المعصومين من الخطايا المراجع ٠

سليمان الحق فى العرش هو وعد داود لزوجته الأثيرة بأن يجعل سليمان خليفته فى الملك ٠

ولنبدأ بمؤلف « المذكرات » ، الذى طرحت فروض كثيرة حول شخصيته ٠ حاول البعض أن يروا فيه احيماز بن صادوق ، وآخرون كبير الكهنة أبياثار الذى عزله سليمان لمناصرته لأدونيا ٠ يقول ادوارد مير عن المؤلف : « انه يطل على الأحداث بموضوعية باردة ، بل بسخرية متعالية ٠٠ والمعانى الدينية من أى لون ، وأى فكرة عن الرعاية الالهية الخارقة للطبيعة ، كل هذا غريب تماما عن تفكيره ٠٠٠ انه يعرض الأحداث بموضوعية بشاهد العيان ٠ وتنبثق المجاراة من تطور الأحداث ٠ ويبـدو مما سبق أن الراوى لا يمكن أن يكون كاهنا ، اذ أنه علمانى تماما فى نظرته » ٠

كما أنه يرسم شخصياته بغير خداع ، وبتهكم ، وبأسلوب حديث ٠ ولنأخذ داود ـ وقد اعتبر فيما بعد نموذجا للملوك ـ كمثل ٠ ففى أثناء غيبة أوريا ، الذى كان بعيدا يحارب فى الجبهة ، أخذ داود زوجته الى قصره ٠ وعندما علم أنها حامل استدعى زوجها لينفى عن نفسه الجريمة ٠ وبعد سماع تقريره عن الجبهة أمره داود أن يذهب الى بيته « ليغسل قدميه » ٠ لكن أوريا لم يكن متعجلا غسل قدميه ، وكان يفضل النوم على باب قصر الملك من أن ينام بجوار زوجته ٠ وعندئذ استدعاه الملك ، ورجاه ، وقدم له الهدايا ، وأسكره ، كل ذلك بغير جدوى ٠ وأجاب أوريا : « ان خدام سيدى يعسكرون فى الميدان الفضاء ، فهل يصح اذن أن أدخل الى بيتى لآكل وأشرب وأضطجع مع زوجتى ؟ لن أفعل ذلك » (صموئيل الثانى ١٠ : ١١) ٠ فأقلع الملك عن محاولاته وأرسله الى الجبهة ومعه خطاب يوصى فيه يوآب بالقضاء على أوريا ٠ وفى حديثه الأخير تنكر داود لكل عفو كان قد أصدره فى حياته ٠ وكان على خليفته سليمان أن يتصرف مع الخصوم الذين اضطر الى الصفح عنهم لسبب أو لآخر ٠ ومع ذلك فان داود بكى عند سماعه نبأ هزيمة أبشالوم بدلا من أن يفرح لانتصاره هو على الابن الذى فقده ٠ هل هو شرير أم بطل ؟ لا فائدة فى السؤال لأن كاتب المذكرات لا يقوم ، انه فقط يسجل الأحداث كما تمت ٠ وهو باستثناء واحد فقط لا يربط بين «الذنب والعقاب» ٠ وقد سببت مذكراته كثيرا من الحـرج لمؤلفى التثنية فيما بعـد ، فحذفوها من قائمة أسفار الانجيل ، ثم أعادوها ٠ « ان القصة كانت تتحدث عن أمور متطرفة تظهر داود ـ البطـل القومى ـ فى صورة غير مشرفة » كمـا يقول باد ، وهو باحث أعاد صياغة تاريخ هذا المؤلف الناقص بدرجة عالية من الاحتمال ٠ وليس من المستغرب على الاطلاق أن لا يتقبل القوم مثل هذه الرائعة بنوع خاص وقد خلت تماما من الانحياز ٠ لكن من المستغرب حقا أنهم أعادوها مرة ثانية ٠

ويمكن تعليل ذلك بأنها تشتمل على جزء يختلف عن بقية « المذكرات » ، وهو الجزء الذى يشكل الاستثناء المشار اليه آنفا ٠ ان الاصحاح ١٢ من سفر صموئيل الثانى (حيث توجد) يتكون من قسمين ، هدف القسم الأول (١٢ : ١ ـ ١٥ أ) هو اثبات أن الكوارث التى حلت على بيت داود كانت قصاصا للمعصية التى ارتكبها مع يوشابع

وجاء الى الملك « رجل الله » ، وكان هو النبي ناثان في هذه المرة ، فأعلن أن داود سيعاقب على معصيته ٠ انه أخذ زوجة أوريا سرا ، لكن زوجاته سيؤخذن منه أمـام عيون الشعب ، وسيقتل أبناؤه بعضهم بعضا في المعارك ، وسيموت ابن يوشايع ٠ لكن النبي رق لأول عبارات الندم التي تفوه بها داود ، وتنبأ له بالغفران ٠

والواقع أن ناثان كان معلم سليمان ٠ وفي صراع سليمان مع ادونيا كان أوفى نصير لتلميذه ٠ وكان ناثان هو الذى أقنع يوشايع بان تخبر الملك الشيخ بنبأ اعتصاب أدونيا للتاج وأن تحمله على اختيار سليمان خليفه له : وبعد ذلك ببرهه قصيرة دخل ناثان على الملك ليؤكد رأيها ، وفي العصور التالية أعطى لقب « نبي » ، مما يفسر الدور المنسوب اليه في الفقرات الغامضة التي سبقت مناقشتها ٠

ومن المربك كذلك ـ ولو لأسباب اخرى ـ ما جاء في القسم التالي من الاصحاح (٥ : ١٥ ب ـ ٢٥) عن موت الطفل غير الشرعي ليوشايع ٠ ان يهوا على لسان « رجل الله » وعد بأن يعوض داود ٠ وفعلا عند موت أوريا وزواج داود من يوشايع ـ قدر لابن شرعي (هو سليمان) أن يولد ومن وجهة نظر البناء الدرامي فان وصف موت الطفل الأول ـ ولو أنه عمل رائع من الناحية الأدبيـــة ـ غير سروري بالمرة ٠ ان الانجيل لم يعودنا مناظر من حياة الأطفال ، ولذا لا شك أن هناك هدفا آخـــر لاقحام هذه الرواية فيجوز أنه يريد من هذا أن يشير الى أن الطفل الذى مـــات لم يمت حقيقة وأنه هو في الحقيقة هو « سليمان » ٠

لكن هل كان من المناسب اتهام سليمان الجالس على العرش أنه كان ابنـا غير شرعي ؟ لقد كان من مصلحة الدولة ازالة الشكوك حول هذه النقطة ؟ ولذا كان المؤلف يقول ان الطفـل كان قد مات ، وان سليمان ولد بعـد أن أصبح الارتباط بين داود ويوشايع شرعيا ٠ وذلك يفسر الحقيقة المحيرة ، وهي أن ناثان أعطى سليمـان اسما ثانيا ، اذ لقبه « يديديا » ، أي « حبيب يهوا » وهـذا اللقب المجازى كان يقصـد به تحويل شرور السحر الذى يمكن للفضيحة العامة أن تصيب به طفل الخطيئة ٠ ان عادة اعطاء الطفل المسحور اسما ثانيـا لتضليل الجن ما زالت تمارس عنـد اليهود حتى يومنا هذا ٠

وعلى ذلك فان مؤلف « المذكرات » لا يمكن أن يكون أحيماز ولا عدو سليمان ابياثار ، لكن انسانا شديد الوفاء له ، معلمه ناثان ٠ ونستطيع دون تجاوز أن نذكر أن « اخبـار الأيام » التي كتبت بعد ذلك بمدة طويلة ، تتحدث عنـه على أنه مؤلف « تاريخ داود » ، وهو مؤلف ضاع ، ومن المحتمل أن « المذكرات » هي البقية الباقية منه ٠ عاش هذا الكاتب في القرن العاشر ق ٠ م ٠ في وقت نشط فيه أيضا (حسب ادعاء علماء الانجيل) واحد من أتباع يهوا غير معروف الاسم ٠ لقد كان هذا هو الذى « وضع أسس القصص الرئيسية في سفر التكوين ، بما فيها قصة رئيفة ويوسف ، الى جانب قصص أخرى ، على أساس ذخيرة الأساطير الشعبية » ٠ ولما كان من المستبعد أن يعيش مؤلفان على درجة واحدة من العبقرية في عصر واحـد فان ذلك يغرى المرء

بالاعتقاد بأنهما شخص واحد ٠ وتزداد قوة هذا الاغراء لأن عددا من قصص التكوين تبدو وكأنها تحوير أسطورى لنوع المشاهدات المباشرة التى كان يمكن أن يقوم بها المؤلف فى بلاط داود ٠ ولنحاول الآن أن نرى الى أى حد يؤيد الواقع هذا الاغراء ٠

٤ ـ سياسات بلاط داود وسفر التكوين

(من القرن ١٠ الى القرن ١٦ ق ٠ م)

ان قصص التكوين لا تمثل انطلاقة للخيـال ، انها تعكس المحصلة الاجمالية للالمام بأمور الدنيا، كما أنها ذات طابع مميز٠ان المؤلف القديم يملأ شجرة الانساب بكل ما يعرفه عن علم السلالات البشريه وعن نفسية الشعوب المجاورة وغيرها ٠ ولما كان هناك ثلاث مجموعات لغوية فى حدود خبرته ، وهى السامية واليافثية والحامية ، فان الحبر نوح يجعل له ثلاثة أبناء سام ويافث وحام ٠ ولما كانت الجماعات الاسماعيلية بالاختلاط مع المصريين تعسكر فى سيناء فان اسماعيل عندما طرح فى البرية (١) يتزوج من امـرأة مصرية ، وحيث أن اسرائيـل انقسمت الى اثنتى عشرة قبيلة فان الحبر يعقوب (اسرائيل) يجب أن يكون له بالضرورة اثنا عشر ولدا ، وهكذا ٠

ان الاثنتى عشرة سيرة ذات طابع أثنوجرافى ٠ انها فى الواقع تواريخ اثنتى عشرة مجموعة منفصلة ٠ ولذا فان قصة لعنة يعقوب لرأوبين وشمعون ولاوى ، وهم الأبناء الأول المولودون من ليئة المكروهة ، لأعمالهم الشريرة ، هى فى الواقع تاريخ القبائل الثلاث ٠ وهم معتبرون الأكبر سنا لأنهم كانوا قد استقروا فى أرض كنعان قبل الآخرين ٠ وكان الموجود منهم عند كتابة التكوين مجرد شراذم متفرقة، ولذا كان من الممكن القول بأنهم فعلا كانوا ملعونين ٠

كانت أقوى قبيلتين فى أيام داود هما قبيلة يهوذا وقبيلة يوسف : الأولى كانت متفوقة فى الجنوب ، والثانية فى الشمال ٠ وطوال حياته كان داود مشغولا فى صراعه مع الميول الانفصالية لقبائل الشمال العشر ، التى كانت أقواها قبيلة بنى أفرايم ٠ وكان هدف داود من نقل العاصمة من الجنوب الى أورشليم ذات الموقع المتوسط هو تماسك الدولة التى كان وجودها مهددا بالميل نحو التفكك ٠ وينعكس هذا الموقف فى تصوير المؤلف لمنظر يعقوب (اسرائيـل) على فراش الموت ٠ فبعد أن لعن اسرائيـل الأبناء الثلاثة الكبار أخذ يمجد فى عظمة مستقبل يهوذا ويوسف ٠ ولما كان يهوذا هو الابن البكر ، ولما كان يوسف أحب الأبناء الى قلبه ، فقد قسم يعقوب حق البكورية بين الاثنين بالتساوى ٠

وكان قصد المؤلف الالتزام بسياسة العرش واسترضاء قبائل الشمال عنـدما

(١) ان القرآن الكريم ينص على أن ابراهيم ترك ابنه اسماعيل وأمه عند البيت الحرام (رب انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ، ربنا ليقيموا الصلاة ، فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) المراجع ٠

أكد أن يعقوب في وصيته الأخيرة ساوى يوسف بيهوذا ، أو الشمال بالجنوب • وكان يحز في نفس قبائل الشمال أن داود (المولود في بيت لحم ، في أرض يهودا ، وكان بهذا ممثلا للجنوب) كان قد عزل شاول ابن الشمال • « ليس لنا نصيب في داود » (صموئيل الثاني ، ٢٠ : ١) هكذا قال أبناءبنيامين ، أقرباء الملك المخلوع شاول ، ودفاعا عن مصالح داود ابتدع المؤلف سلسلة نسب خرافية أصبح داود بموجبها — ولو أنه مولود في بيت لحم يهوذا — افراني الأصل • وبذا فان الجنوب والشمال توحدا في شخصه •

ان فكرة الخروج على مبدأ حق البكورية (وهو حق له أهمية جوهرية في ولاية الملك) تتكرر باصرار عجيب في سفر التكوين • فان ابراهيم يخالف هذا القانون عندما أقصى عنه اسماعيل لمصلحة ابنه الأصغر اسحق ، واسحق يعطي حق عيسو ليعقوب ، وأخيرا فان يعقوب يقدم يوسف على اخوته • ومثل يوسف كان سليمان هو الابن الأصغر من زوجة معشوقه • وهو أيضا يقدم على حساب اخوته الثلاثة الأكبر سنا — بغير التزام بالقانون — حتى يكون التشابه في الحالين كاملا • فكما أن راوبين وشمعون ولاوى كانوا قد جلبوا على رؤسهم لعنة أبيهم وبذا أفسحوا الطريق ليوسف ، فهكذا كان على أمنون وبشالوم وأدونيا أن يخلوا الطريق لسليمان اسن يوشايع •

ان أوجه الشبه أكثر من أن تنسب لمحض الاتفاق • فعند كتابة سفر التكوين يبدو أن المؤلف راعى ما شاهده من أحداث • ويبدو أنه من المرجح جدا أن سبب ذكر مخالفة حق البكورية بهذا الاصرار المرضى هو الاشارة الى أنه لما كان الآباء الأحبار قد أطلقوا العنان لتحيزاتهم الشخصية فان ذلك يعطى المعاصرين كل الحق في هذا • والعامل الحاسم في الحالات الاستثنائية ، مثل اختيار قائد الشعب ، لا يصح أن يكون هو المصادفة المادية ، لكن الاختيار المبنى على الارشاد الالهي • فلم تكن البكورية ، بل الصفات الروحية ، التى كان يمثلها في هذه الحالة سليمان تلميذ المؤلف ، هي التى قدمته لدور الحاكم •

خاتمة : الأدب واللانهائية

(القرن العشرون الميلادى الى ما لا نهاية)

مع الايمان « بالأولام » ، الاله الواحد المتصف بالخلود وكلية الوجود (كلمة « أولام » العبرية تعنى الكون والخلود) ، انبثقت فكرة جديدة قدر لمعناها أن يبلغ أهمية حاسمة ، وأن يمتد الى ما بعد حدود الدين وهو اللانهائية • ولم تكن الكلمة مألوفة للقدماء (فلم يكن يعرفها أرسطو) ، ولم تكن مألوفة في العصور الوسطى • وقدر لمعناها ، مع ما يتضمنه من متناقضات ، أن يظهر بالكامل في العصور الحديثة •

نشأ المصطلح في الانجيل ، فيهوا لا نهائي ، أو بعبارة أصح « أصبح » لانهائيا ، لا بالمعنى المادى فقط ، بل أيضا بالمعنى الأخلاقى • « أصبح » لأنه لم يظهر لأول وهلة ككائن كامل وازلى ، لكنه صار كاملا وأزليا بعملية تدريجية • فالمراحل الأولى تصف يهوا بأنه روح لا يمكن التنبؤ به • لكن الأنبياء هم الذين ألبسوه صفات القدرة على كل

شيء ، والعلم بكل شيء ، والفضيلة بلا حدود • ولو حدث أن ألبس هذه الصفات في وقت مبكر عن ذلك لغمرت عظمته كل القصص وزينت كل حادث • وعلمه الكلي يلغي حرية الارادة عند الانسان ، وقدرته الكلية تلغي كل تصرف (لو كان فعلا كلي القدرة لما خرج الأبوان الأولان من جنة عدن ، ولما ابتدأ التاريخ بالمرة) • وفضيلته غير المحدودة تجب وجود الشر • والصلة بين لانهائية الله وطبيعة الانسان المحدودة بالغة الصعوبة •

كيف يمكن أن يكون الشر ممكنا (وهو شرط ضروري لكل تصرف) في عالم يحكمه كائن كامل ؟ والسؤال وارد في الانجيل من قصة الخطيئة الى سفر أيوب • ونحن سكان عالم كان يدعى الكمال يوما نعلم ذلك جيدا • ولما كان الشر لا يمكن أن يصدر عن سلطة منزهة فلا شك أنه من عمل قوة خارجية أو تحريض داخلي •

ان دور هذه القوة في اليهودية البدائية كان يقوم به عباد الأصنام الأجنبية : بلعام ومولوك • ان مؤلفي الانجيل القدامى لم يكونوا ينكرون وجود هذه الآلهة • لقد كانت شيئا « مقيتا » بالنسبة لهم ، لكنها حقيقية • ولم يكن الأمر اذ ذاك وحدانية ، بل عبادة اله واحد دون انكار وجود غيره • ومن بين الآلهة كان يهوا هذا هو الوحيد الجدير بالعبادة • وقصة الخطيئة الأولى لم تكن ذات صفة توحيدية متكاملة • فلم يكن يهوا الاله الواحد ، والحية ليست الشيطان بعد ، بل كائن مستقل عن الله •

اذ أن الشيطان ، الذي ما كان ليظهر الا مع نشأة عقيدة للوحدانية مكتملة منطقيا، يقف من الله موقف التابع المتمرد ، كما يقال • ولدينا لفظ يناسبه تماما في لغة السياسة هو لفظ « مثير الفتن » • فهو يحرض المواطنين على الاثم وهم يعيشون في ظل حكومة مستبدة لكيما يجرب ولاءهم • هل يعمل (الشيطان) بأمر يهوا أم بمجرد رضاه ؟ ان أصحاب التثنية المتأخرين لم يكن في وسعهم أن يسلموا بأن يهوا هو الذي كان يجرب الانسان لقد تهيبوا ذلك • أما « عابد الاله الواحد » (من بين آلهة أخرى) في سفر صموئيل الأقدم بكثير ففي وسعه أن يفعل ذلك • اننا نقرأ في صموئيل الثاني (٢٤ : ١) أن يهوا — وقد حمي غضبه على اسرائيل — كان قد حرض داود على ارتكاب الاثم ، اثم احصاء اسرائيل ويهوذا • لكنه لما أطاع عاقبه الرب بقسوة •

ومع ذلك ففي سفر أيوب ، الذي كتب بعد ذلك بقرنين ، الذي يدخل الانسان في التجربة برضا الرب هو الشيطان لا يهوا • فقد أراد الشيطان أن يثبت لله أنه لا يمكن أن يثق في بشر ، ولا حتى في أيوب « الكامل المستقيم » • ومع ادراك الشيطان لكلية علم يهوا ، كيف أمكنه أن يتحداه ؟ ومع ادراكه لكلية قوته كيف أمكنه أن يتمرد على الرب ؟ الحقيقة هي أن الشيطان مخلوق غير منطقي ، فارادته لا تتمشى مع معرفته • ومن هذه الناحية يعتبر سلفا للتناقض الذي يمزق النفس البشرية ، سلفا لشخصيات كيريلوف ولافكاديوس •

لقد ألقينا هنا نظرة متعجلة نوعا ما على المشاكل التي تنشأ في العقل البشري بسبب كلية علم وقدرة وفضيلة الكائن اللانهائي (أي بسبب الجانب الأخلاقي فيه) •

ولا يقل اشكالا عن ذلك لانهائيته المادية ، وعلى الأخص لانهائيته الزمنية ، ورغبة فى اكتساب الخلود تشبها بالكائن المستهدف لابد للوحدانية من أن تقاوم أسلوب المعالجة التاريخية ، ووجود الرغبة فى ارساء الوحدانية على أنها الدين الرئيسى يتضح من مضمونها • فهدف كل التعديلات التى ناقشناها كان اثبات هذا المعنى •

لكن ألا يناقض الواقع توكيدنا ؟ ففى اليهودية الأولى ظهر الله على الأرض مرة بعد أخرى ، وفى المسيحية (وهى وليدة اليهودية) بلغ به الأمر أن نزل بنفسه الى الأرض فى سنة معلومة (١) • لقد قلنا أن وصل الخلود بالزمن ، والله بالانسان ، أمر شاق ، لكننا لم نقل أنه مستحيل • وتقديرا من المسيحية لهذه المشكلة أوفدت لهذا الغرض كائنا خاصا وهب طبيعة مزدوجة ، الهية وبشرية • وفى الكتاب المقدس كان هذا الاتصال ممكنا مادام يهوا كان أحد آلهة متعددة ، حتى لو كان أجدر بالاحترام من الآلهة الأخرى ، لكن لما أصبح سرمديا ودعى « العلام » ، امتنع يهوا عن الظهور بشخصه • ويقرر سفر صموئيل الأول (٣ : ١) « وكانت كلمة الرب • عزيزة فى تلك الأيام ، لم تكن رؤيا كثيرا » • فهو يرى فى الأحلام أو يسمع مع صوت الضمير • أما ما سبق من وحى فهو الآن منسوخ بحكم التقاليد • ولهذا الفرض من أصحاب التثنية • (الاضفاء المشروعية) سلسلة من التبريك والمسح بالزيت ابتداء من ابراهيم وانتهاء بعصرهم ـ كان طابعها التوالى ـ وانقطعت فى حالة واحدة ، هى حالة موسى •

فموسى لم ينل بركة ولا مسح بالزيت • ورؤياه فريدة فى نوعها • فقد ظهر له يهودا من جديد فى العليقة المحترقة وجدد له العهد ، الذى كان قد أعطاه مرارا للآباء الأولين • بل ان الله استحسن أن يقدم نفسه كما هو معتاد فى أى لقاء أول : « فقال موسى لله ها أنا آتى الى بنى اسرائيل وأقول لهم اله آبائكم أرسلنى اليكم • فاذا قالوا لى ما اسمه فماذا أقول لهم ؟ فقال الله لموسى « أهيه الذى أهيه » (أنا من أنا) • وقال « هكذا تقول لبنى اسرائيل : أهيه أرسلنى اليكم » (خروج : ٣ : ١٣ ، ١٤) •

وتشهد وقائع أخرى بأن هذه كانت البداية المطلقة • ففى وقت هذا اللقاء كان يهوا لا يزال الروح القديمة التى هاجمت موسى ليلا عندما مضى موسى الى بنى اسرائيل امتثالا لأوامرها (خروج ، ٤ : ٢٤ ، ٢٥) • وعهد الختان الذى قطعه الله مع ابراهيم بدا كأنه لم يعد ملزما ، اذ أن صفورة ، زوجة موسى ، جددته عندما ختنت ابنها لكى تنقذ زوجها وتلقى بالغرله عند قدمى الروح •

ويبدو أن كل ذلك يدل على أن ظهور الله فى العليقة المحترقة سبقت مرات الظهور الأخرى وأن اتريخ الآباء الأول قد امتد الى الخلف من هذا الحادث بتكرار هذا النمط الثلاثى : الظهور ، العهد ، الوعد بالأرض • ويفسر هذا أيضا لماذا سمى الدين بالدين الموسوى فى ضوء الصيغ المتأخرة ان المؤسس الحقيقى لم يكن ابراهيم بل موسى •

---

(١) هذا يناقض ما ذهب اليه الكتاب المقدس الثالث « القرآن الكريم » فموسى عليه السلام لم ير الله ، كما أن عيسى عليه السلام فى نظر الاسلام ليس الا عبدا ورسولا • المراجع •

ان وصف الاحتراق التلقائي للعليقة به ما يشير الى أنها تجربة رائدة · ان الراعي الميدياني (موسى) ربما كان قد شعر بذلك الاحساس الروحاني الذي يحسه من يشاهد تأثير أشعة الشمس ، كما نفعل نحن عندما نجابه قوى الطبيعة الخلاقة ، الطبيعة المثمرة ·

ان أسلوب الانجيل في تكرار هـذا الموضـوع في زمن سابق بدأ ـ حسب افتراضنا ـ في تجربة موسى ، التي قد تكون الأولى ، ولكنها للست بأي حال الخبرة الوحيدة التي قدر لها أن تتكرر · ان هذه الدراسة ـ كما نذكر ـ بدأت بقصة الملك يوشيا الذي بعث الايمان بالاله الواحدة بالقوة · ومع ذلك فاذا ما أمعنا النظر اكتشفنا أنه لم يكن الوحيد في هذا المجال · ان قصته هي الأولى ، لكنها مع ذلك ليست فريدة · ان هذا الموضوع قد أرجع أيضا الى الخلف في أزمنة التاريخ · اذ نجد قصة مشابهة في سفر اخبار الأيام الأحدث منها (أخبار الأيام الثاني : ٢٩) بخصوص جد يوشيا الأكبر الملك حزقيا الذي حطم الأصنام مثل يوشيا وأزال قدسية المرتفعات ·

وعلى ذلك فان ظهور الكائن اللامتناهي في عمل أدبي يشوه ترتيب الأحـداث ، فيؤدي بها الى أن تتكرر وأن تدفع نحو الخلف في التاريخ · ومن زمن يتحرك في خط مستقيم ندخل هنا الى زمن يتحرك في دائرة ، الى العودة الأبدية التكرار · ان تعـدد الصيغ التي تظهر فيها موضوعات الانجيل هي نتيجة هذا المفهوم ، فبالرغم منأنزمن الكتاب المقدس يتحرك في اتجاه واحد فان له أيضا خواص دورية ·

ان الاتجاه نفسه يمكن ملاحظته في الفن الأوربي منذ جابهته مهمة التعبير عن اللانهائية ، أي منذ بدأت الرومانسية · والواقعة الموهمة بالتناقض هي أن ذلك حدث بالضبط عندما تحررت الثقافة نهائيا من قيود الدين · ولو أن الدين أيضا يثير مسألة اللانهائية ، فهناك تسليم هنا يتمثل في أن ما يعطيه الدين في شكل عقيدة يظهر في الفن في صورة احتمال كامن · والفنان المتحرر وهو الذي لا يعمل تحت ضغط أي انسان ، بل يشعر بمطلق الحرية في اختيار أي موضوع ، يجابه امكانيات لامتناهية ·

والفن الحديث يجابه موضوعا أكبر من أن يحد ، واسمه ليس « العلام » ، ولكن اللانهائية الكامنة · ان ما تم في الانجيل نتيجة عملية استغرقت قـرونا أصبح الآن أسلوبا يطبق عن وعي · وبهذا نكون قد درنا دورة كاملة · ان عجلة التاريخ قد دارت، وكما كان الحال في أولها كذلك هو الآن ، تقف الثقافة الأوربية وجها لوجه مع اللانهائية·

ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى	العدد وتاريخه
ـ المعايير الأنثروبولوجية لمفهوم التقــــدم بقلم ثيودور بابادوبولس	Anthropological Criteria for a Notion of Progress by Theodore Papadopoulos	العدد : ٩١ خريف ١٩٧٥
ـ فن فى العمق بقلم ـ تادوز كوزان	Art « En Abyme » by Tadeuzy Kouzan	العدد : ٩٦ شتاء ١٩٧٦
ـ صوب نظرية لدينامية تاريخية بقلم : جورج ف . و . ينج	Towards a Theory of Historical Dynamics by George F.W. Young	العدد : ٩٤ صيف ١٩٧٦
ـ قراءة الكتاب المقدس من آخره الى أوله بقلم : آرثر ساندوير	Reading the Bible Backwards by Arthur Sandauer	العدد : ٩٦ شتاء ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٨/٣٨٥



١٠ أغسـطس ١٩٧٨

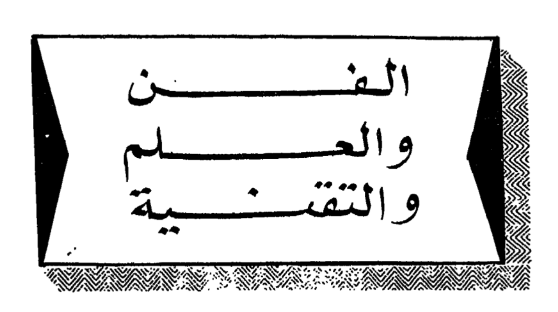
٦ رمضـان ١٣٩٨

١٠ آب ١٩٧٨

العـدد الثـانى والأربعون

السـنة الثانيـة عشرة

محتـويات العـدد



● المقال فى كلمات

يتحدث المقال أساسه عن الفن ، معناه ومرماه وميادينه وصلاته بسائر ضروب الأنشطة الانســـانية • وقد تطور الفن بمعناه ومداه كثيرا منذ عصور التاريخ القديمة حتى عصرنا الحاضر وتأثر بالتقدم العلمى والصناعى والتكنولوجى ، كما أثرت فيـه المذاهب الفلسفية والاجتماعية والأساليب التربوية ، والأحـــوال الاقتصادية •

وللفن صلات كثيرة ،بالجمال والمعرفة والتقنية ، وكذا بالمنفعة والخير ، والحقيقة والواقع ، والخيال وما فوق الواقع •

ويتتبع المؤلف تاريخ الفن وتطوراته منذ آلاف السنين الى وقتنا الحاضر • فقديما جدا كان الفن والعلم والتقنية أشـــياء مترابطة لا تفرقة بينها ، أما الفنان الصانع فكان مجهولا • وارتبط الفن بالجمال والخلود والحقيقة ، كما ارتبط بالعواطف واثـــارة المشاعر •

وفى مرحلة ثانية ، تميز الفن عن سائر الأنشطة البشرية ، وأطلق على بعض التقنيات ، ومن ثم تميزت فنون غايتها المنفعة ، فنون آلية وفنون نبيلة ، وفنون غايتها الجمال ، سميت « فنون جميلة » •

الكاتب : جـان فوراستييه

عضو المجمع ولد عام ١٩٠٧ ، مهندس فى الفنون والصناعات دكتـور فى القانون ، دبلوم من المدرسـة الحرة للعلوم السياسـية ، أسـتاذ فى الكونسر فاتوار القومى للفنون والحرف ، ومعهد الدراسات السياسـية بجامعة باريس ، والمدرسـة العملية للدراسـات العليا ، مستشار اقتصادى بالمفوضية العامة لخطة « بونيه » له مؤلفات عديدة .

المترجم : أحـمد رضـا

مدير بالادارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ، ومنتدب بمجلس الدولة (سـابقا) .

وأخيرا تغيرت معالم الفن كثيرا ، وأصبح يعرف بالنسـبة الى الفنان . وتأثر ميدان الفن بفضل الامكانيات التى أتاحتهـا التقنيات الصناعية الحديثة ، والعلوم التطبيقية ، وتلاشت منـه فكرة الجمال ، والانفعال العاطفى ، وظهرت طائفة جديدة من أهل الفن ، المشتغلين به ، ليسوا فنانين مبدعين ، ولكنهم ممارسـون يعيشون من نشاطهم فى حقل الفنون الجميلة .

أما الفنانون الآن فانهم لا يبالون كثيرا بالجمال والاثارة ، انهم تقنيون ينتمون الى حقل التجارب والاختبار . وأصبح الفن موضوعا لتجارة رائجة تنمو بسرعة هائلة ، لها أسواق وأسعار وباعة ومشترون ، وشارحون ونقاد وناشرون . ولم يعد للفن من غرض سوى التسلية والزينة وتغيير الأفكار وجمع التحف وشغل أوقات الفراغ والاستثمار والسياحة .

وترتب على ذلك نتائج خطيرة : اصبحت الثقافة الفنيـة لدى الأجيال الحديثة معلومات سطحية مبتذلة ومملة ، واصبحت الروائع الفنية ، بعد استنساخها بالملايين أشياء عادية لا تثير المشـاعر كما كانت تثيرها من قبل .

وقد أثارت الروح التجريبية منذ ظهورها بعض الشـك

فى الحقيقة وفى هوية الجمال ، وتفادت كل المقدسات والحكايات الخرافيه والاساطير التى كان الفن التقليدى يعبر عنها ويمجدها ، وأصبح العلم المصدر الوحيد للحقيقة ، والتعلم وهو وحده القادر على اسعاد الناس ٠

غير ان ادعاء العلم بأنه القادر ، وحده على توفير السعادة للبشر قد باء بالفشل ٠ وعلى العلم أن يتقرب الى الفن ، ويتقبل ويستثير « ما فوق الواقع » الذى يتخيله الفن ويصوره ٠ ولابد أن يكون الفن موجودا فى التقنيات كلها ٠

ويجب على الفن والعلم اللذين نراهما اليوم منفصلين ومتضادين أن يتعاونا فى سبيل ادراك التنظيم العالمى واكتشاف ما فيه من واقع وفوق الواقع ٠

المسألة التى يحاول هذا المقال أن يزودها بعناصر ، لا للاجابة ، وانما للمناقشة والتفكير هى ما يلى :

كان الناس على مدى قرون طويلة ان لم يكن آلاف السنين ، وعلى الأقل غالبية أولئك الذين احتفظ لنا التاريخ وما قبل التاريخ بذكراهم ، يقرنون الجمال بالحقيقة وبالمنفعة ، ويبحثون عن الانفعال فى أبسط مظاهر الحياة اليومية والفكرية ٠ أما اليوم ٠ فقد انحصر الفن بصورة متزايدة على ما يبدو منذ خمسين أو مائة سنة فقط فى مجالات محدودة نوعيا ، وابتعد عن الحياة الجارية للانسان المتوسط٠ وبالأمس ، وعلى مدى قرون طويلة وآلاف السنين ، لم يكن الناس يقنعون بأن يكون المنزل أو المعبد أو الكنيسة أو السور أو القصر مجرد مساكن أو عقارات صالحة لعقد الاجتماعات فيها ، أو مبان حصينة مهيأة لما شيدت من أجله ، وانما كان يجب فضلا عن ذلك أن تكون جميلة ولم يكن يكفى أن يفتح المفتاح الأقفال ، وأن تتدحرج العربة ، ويكبح الخطام الحصان ، ويؤمن الركاب سلامة الفارس ، ويغلق الزجاج النافذة ، وتحمل المنضدة أدوات الطعام ، ويضم الأثاث الملابس ، وتغطى الملابس الأبدان ، وتكتب الريشة ، وينقل المخطوط علامات أبجدية ٠٠٠ لا يكفى كل ذلك ، بل يجب فوق ذلك أن تكون هذه العلامات ، وذلك المخطوط ، وتلك الريشة ٠٠ وذلك الركاب ، والخطام ، والمفتاح ٠٠ مرسومة ومزينة لتبعث فى نفوس الناس الذين يرونها فقط دون أن يستعملوها انفعالا عاطفيا اسمه الاحساس بالجمال ٠ ولم يكن يكفى أيضا أن يكون العلم والتقنية صحيحين أو نافعين ، بل يجب أن يكونا جميلين ٠

أما اليوم فقد أصبح الفن والتقنية والعلم فى أغلب الأحوال أشياء منفصلة بعضها عن بعض ٠ هل العلم مسئول عن هذا الانفصال ؟ وهل طفولة الانسانية البدائية هى التى خلطت مجالات منفصلة بعضها عن بعض انفصالا موضوعيا ، مجالات الجمال والمنفعة ، ومجالات الجمال والحقيقة ، ومجالات الجمال والحلم والواقع ؟ أليس انفصال هذه المجالات ، على العكس من ذلك سوى لحظة من لحظات التطور ، وحالة عابرة بنوع ما فى عقليات الناس واتجاهاتهم ؟ ألم يختلف العلم والفن الا بالنسبة الى مشروعات متفرقة وقتيا ؟ هل يمكننا ، دون أن نطمح فى الاجابة

على مثل هذه الأسئلة ، أن نحاول أن نفهم فهما أصح الوضع التقليدى القديم ، والتطور العصرى الحديث ؟ هل يمكن ايضاح السمات الكبرى للوضـع الحاضر ، ومواجهة الحركات القادمة ؟

المدى آلاف السنين لم يكن الناس يفرقون بين ما نسميه اليوم فنا وبين سائر تقنيات العمل • والفن فى قاموس « لتريه » الفرنسى هو « كيفية عمل الشىء » ، وفى الموسوعة البريطانية « الفن فى معناه الأصلى مهارة أو قدرة » •

وفقط فى نهاية الفترة التقليدية وبصورة متفرقة أولا ، ثم بالتدريج بصـورة عامة شائعة منذ مائة وخمسين عاما ، أصبحت كلمة فن تعبر فقط عن أسـلوب العمل الذى « ينجح » ، فلم يعد اذن يسرى على كل تقنية ، وانما فقط على « اتقـان التقنية » •

وبعد ذلك تخصصت كلمة « فن » وكذا ، وفى الوقت نفسه كلمة « فنان » ، وأصبحت قاصرة على ممارسة بعض التقنيات ، وهى المتعلقة بالحرف والأعمـال التى أطلقت عليها فى البداية عبارة « الفنون الجميلة » •

وأخيرا ، فى العصر الحديث ، اتخذت كلمتا « الفنون » و « الفنانون » معـان مختلفة ، تشكل أحد الموضوعات الرئيسية التى سوف نناقشها •

ولكى يتيسر شرح هذا التطور وفهمه ، نقترح تمييز عصـور ثلاثة فى تطور العلاقات بين العلم والفن

فالعصر الأول هو ذلك الذى ذكرناه آنفا ، واستعنا بذلك بالقاموسين الانجليزى والفرنسى ، ونجد فيه الفن مرادفا للتقنية ، ومن ثم أصبح الفن يشير الى أعلى درجات النجاح فى كل تقنية • وفى هذا العصر ساد الشعور بأن الحقيقة والجودة والمنفعة والجمال أشياء متكاملة ومتضامنة •

أما العصر الثانى ، ففيه تميز الفن من التقنيات « النفعية » ، كما تميز « الجمال» ليس فقط من « المنفعة » ، وانما أيضا من الحقيقة ، والمنفعة • وفى هذا العصـر عرف الفن بأنه التقنية أو الموهبة أو العبقرية التى تخلق الجمال •

أما العصر الثالث ، فانه العصر الحاضر حيث يعرف الفن باسم « الفنـان » الذى يطلق على بعض التقنيين (دون الأهتمام كثيرا بنجـاح عملهـم أو فشـله أو رداءته) •

ويشكل وصف هذه العصور الثلاثة « الجزء الأول » من هذا المقال • ويقـدم الجزء الثانى بعض العناصر فى الشرح والتأمل •

وسوف يكون فى مقدورنا عندئذ أن نقدم فى الختـام بضعة فروض عن الاتجاهات المقبلة ، وما قد تكون عليه المرحلة التالية من العلاقات بين الفن والعلم • والمفاهيم التى يعتنقها الناس عن العالم •

وليس فى امكانى أن أقدم عن هذه المجموعة من الأعمال والاتجاهات والمعتقدات وتطورها نظرية خالصة ، بسيطة وواضحة تشرح كل شىء فيها عن طريق العلة والمعلول

حسب العقلانية الديكارتية ، وحسب المثل الأعلى المسمى « الوضوح الفرنسى » فى القرن الثامن عشر • غير أنى على العكس من ذلك ، ولاسباب سوف أعيد ذكرها فى ختام هذا المقال ، لست من أولئك الذين يعتقدون أن الانسان لا يستطيع ، ولا يجوز له أن يتحدث عن موضوع ما الا اذا تأكد له أنه يستطيع عرضه فى أسطع أضواء « علم » كامل ، الحقيقه كلها فيه موصوفة ومشروحة وواضحة وثابتة بالحجة اللازمة والكافية ، أو « بالانموذج » الرياضى •

ان أخطر المشاكل التى يطرحها الوضع البشرى ، كما يطرحها ماضى الأشخاص والشعوب وحاضرهم ومستقبلهم ومثلهم العليا وأفراحهم وأحزانهم وآلامهم ، مشاكل ليس لها أكثر من اجابات غامضة ومتضاربه ، ومع ذلك فهى مشاكل جسيمة ، بل انها أهم من تلك المسائل التى يجد لها العلم اجابات واضحه واكيدة والتى تبدو الى جانبها ضئيلة • ولست أيضا من أولئك الذين يعتقدون أن الجنس البشرى ، حين يرفض فحص المشاكل التى ليس لها حل أكيد ، أو حتى ينكر شرعيتها العلمية فان تصرفه هذا أفضل مما لو حاول التسليم بها ووصفها ومناقشتها والتفكير فيها •

الحقيقة نفسها غامضة ومتناقضة بالنسبة الى العقلانية • ومع ذلك ينبغى لعقلنا أن يدرك هذه الحقيقة • ان شيئا من المعرفة ، أو حتى قليلا من الشعور بالجهل أفضل من العدم ، أى اللا شعور بانعدام الشعور

(أ) ثلاث مراحل فى تطور العلاقات بين الفن والعلم

ينبغى لنا أن نتحدث طويلا عن العصر الأول، ذلك الذى سميناه التقليدى أو الألفى ، حيث كان الفن والمعرفة متحدين اتحادا وثيقا ، ذلك لأن الغالبية من معاصرينا قد نسوا تماما ، ومن ثم يجهلون هذه النزعة التلقائية فى الروح البشرية ، والتى يبدو لى أنه بدون الاهتمام بها ، لا يمكننا فهم الروح البشرية وبالتالى تطور مفاهيمنا فى الفن والعلم ، وتطور تصورنا للعالم •

أما العصر الثانى ، وفيه بدأ الناس يفرقون بين « الفنون الجميلة » وبين سائر التقنيات ، وبدات كلمة « فن » تاخذ معناها الضيق ، فانه لن يستغرق منا سوى وقت قليل •

واخيرا سوف نتحدث وقتا اطول عن العصر الحاضر ، حيث اصبح الفن يعرف نسبة الى الفنان •

١ ـ الوضع التقليدى لما نسميه اليوم الفن ، الفن ، اتقان التقنية •

١/١ ـ فى الوضع الألفى فى تاريخ الجنس البشرى ، كان يكفى لكى يكون ثمة فن ، أن يكون هناك شىء يعمل ، أى عمل أو فعل • هناك اذن فنون بقدر ما يوجد من حرف ، وهناك ، على العكس من ذلك حرف بقدر ما يوجد من فنون • وليس هناك كلمات تميز الفن الذى ينتهى الى أعمال ناجحة عن الفن الذى ينتهى الى أعمال عادية • لا يوجد اذن سوى فن واحد لكل حرفة واحدة ، ذلك الذى يؤدى

الى العمل المناسب الذى يمكن بيعه • أما الصانع فانه يبقى مجهولا ، والأعمال الناجحة للغاية تحظى باعجاب الناس لذاتها ، لا من أجل صانعيها • انها « أعمال رائعة » وليست من « روائع المؤلف » •

١/٢ ــ هذا العمل الذى يؤدى هو بعامة شيء مادى : زرع القمح ، صنع النبيذ، الصيد ، بناء المنازل ، أدوات منزلية ، أثاثات ، أقمشة ، ملابس ••• ، ولكنه أيضا خدمات تؤدى : تربية ، تغذية ، رعاية ، حلاقة ، طهو الطعام ، تحويل دفاع •• وهو أيضا تسلية ، تعزية ، تقوية •• تهذيب ، وصف •

ويتطلب كل من هذه الأعمال والمهام أفعالا مختلفة ، وطريقة أداء مختلفة ، ونقول اليوم انه يتطلب « تقنية » ، أما أجدادنا فكانوا يقولون « فنا » ، وتصح هذه الكلمة نفسها بالنسبة الى كل الحرف • والأمر كذلك أيضا ، وبطبيعة الحال، بالنسبة الى حرفة أو « مهنة » الكاتب والفيلسوف والمهندس والمعمارى والنحات •• أى كل الأعمال التى يراد بها اعداد رسالات ونشرها • ١/٣ ويبدو أخيرا ، بالنسبة الى أجدادنا فى عصور ما قبل التاريخ وفى مستهل العصور التاريخية ، أما أن هناك بالفعل رسالة يمكن ادراكها ، أى أنها مؤثرة فى النفس ومقنعة ، أو لا توجد رسالة • فحينما نميز رسالة وفنا للتعبير عن الرسالة ، لم يكن هؤلاء الأجداد يرون شيئا سوى الرسالة وحدها •

وعلى هذا كان كل مفكر ، أو عالم فى الرياضيات ، أو ميكانيكى ، أو فيزيائى، أو فيلسوف ، اما صامتا أى لم يشعر أحد أنه قد تكلم) ، واما انه عالم ،وفى الوقت نفسه ما نسميه اليوم فنانا • فاذا كان عنده شيء يقوله ، فلابد أن يكون هذا الشيء جميلا ، واذا قال بالفعل شيئا ، كان هذا الشيء جميلا • وبعبارة أخرى : اما أن يكون هناك « عمل »، وهذا العمل يدوم ، أو لا يكون هناك عمل • وفى هذا الجو الفكرى ، لا يمكن فصل العلم عن الفن ولا حتى التمييز بينهما •

١/٤ ــ اذا كان مثل هذا المفهوم عن « العمل » قد ساد بالفعل فى عصور الانسان الأولى ، تسنى لنا أن ندرك أن النعت « جميل » قد اقترن بالاسم النكرة « عمل » من الوقت الذى تميزت فيه المدة الطويلة أو القصيرة التى يستديم فيها العمل ، وكذا المجموعة المتعاقبة ، الطويلة أو القصيرة من الاجيال التى بقى العمل موجودا بالنسبة اليها ، أى تميز قوام العمل المادى ومنفعته ومعناه • وفى الامكان أيضا أن نفهم ، اعتبارا من هذه الاوضاع التى كانت مبهمة ثم صارت متميزة ، أن فكرة « الجمال » قد ارتبطت بفكرة البقاء ، بل أيضا الخلود •

١/٥ ــ وحتى نفهم أكثر من ذلك ، نقول ان « الجميل » و « الجمال » فى نموذجهما المثالى يتجليان أكثر مما يتركبان ، والانفعال والايمان والمعرفة أشياء مترابطة • والعمل الذى يثير المشاعر عمل مقنع ، ولكنه يقنع بأى شيء ؟ بصدقه وحقيقته • ان الحقيقى ((الحقيقى الواقعى ، فى مقابل الواقعى التافه ، الزائل ، المتغير ، ومن ثم الخادع) والمفيد والجميل شيء واحد العمل الجميل مظهر للنموذج الأبدى ، والحياة اليومية بعامة ليست سوى انعكاس متواضع لهذا النموذج • والانفعال الذى يطلقه ما نسميه اليوم « الصدمة الجمالية » وهو مصدر المعرفة وبرهانها فى الوقت ذاته ، وهو وسيلة الادراك ووسيلة الاقناع • الانفعال يجلب المعلومة ، ويحمل الاقتناع ، انه « انطباع » ((أى أنه يطبع فى المخ المعرفة

واليقين ، أى « الاعتقاد الراسخ ») • ان الجمال يتيح الكشف والاقناع ، انـه يكشف ويشهد • في الجمال يستكشف العقل الحقيقة ، والحقيقة تنبت فيالانسان والانسان يتلقى الحقيقة •

٦/١ ـ فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حتى عصر النهضـة (وكذا فى أيامنا الحاضرة وانما بصورة متفرقة) عمت هذه المفاهيم عن الجمـال ، وهذه الاتجاهات التى يتخذها الانسان بالنسبة الى روابط المعرفة ، وما نسـميه اليوم « الفن » (البحث عن الجمال ونجاحه) •

وحتى القرن السابع عشر فى أوروبا ، ومن باب أولى فى باقى أنحـاء العالم ، كانت تدمات من قبيل : الحرفيين ، والمهندسين ، والمهنـدسين المائيين ، والمعماريين ، والمهندسين المدنيين ، والعلماء ، والميكانيكيين ، والفلكيين ، ومنسـقى الحدائق والمتنزهات والغابات ••• يمكن بسهولة أن تقترن بعضها ببعض • وقـد اعترف نهؤلاء التقنيين كلهم بصفة رجال الفن • وقيل عن الطباخين والحلاقين والترزية كذلك بأنهم فنانون • ولا حاجة بى فى هذا المقام الى أن أذكر المجالات المشتركة ، أيما كانت أهميتها ، فى روابط الفن والعلم والتقنية فى العصر الوسيط ،ومستهل العصور الحديثة • • ومن من قراء هذا المقال لم ينبهر فى يوم من الأيام بالاهتمام الجمالى الذى كان يبذله الحرفيون فى العصر الوسيط ، وعصر النهضة ،منمصورين ونحاتين بطبيعة الحال ، ولكن أيضا مشيدى الكنائس والمنازل (بيوت يتكدس فيها الناس بمعدل خمسة أشخاص فى الغرفة الواحدة ، وليس فيها ماء ، ولا مراحيض ولكنها مصممة بحيث ترتاح لمظهرها عيون المارة ، وتذكرهم بالعذراء والقديسـين ومزدانة بشعارات المصورين والنحاتين) ؟

ولا حاجة بنا الى الحديث طويلا عن ليونارد دافنشى ، المبدع الرائع لتوليفـة الجمال والحقيقة والواقع ، ورمز الاتحاد الوثيق بين العلم والفن • وفنشى ليس الا الباحث النافذ البصيرة بين سلالة من الناس الذين لم يدركوا أن الحقيقة والواقـع والعلم يمكن أن توجد خارج مسالك الانفعال الجمالى • ان « انتزاع أسـرار الطبيعة » بالنسبة اليهم هو اكتشاف ما فيها من جمال وبساطة رائعة وفضيلة وقوة وقوة ذاتية سائدة ••• كان جاليليو وتوريشيللى يبحثان عن « الصفات الجوهرية » فى الأجسام ، أما ديكارت فانه لم يكن يبحث فقط وانما كان « يجد البنيـان المدهش لهذا العالم المرئى » • وأما هيوجنز فانه عمل على دحض مذهب ديكارت ، طالما أن « طرافة أشكال جزيئاته ودواماته تشيع فيه بهجة كبيرة » كما يقول • ذلك أن هيوجنز ، مع كونه فيلسوفا ومهندسا وصانع ساعات ، فهو أيضا شديد التأثـر بالجمال ، ويقرن ساعاته الدقاقة الأولى بأسرار العالم الخفية ، بوساطة الزخارف •

ولن أتحدث الا ببضع كلمـات عن ضروب الخلط والغموض التى كانت فى القرن السابع عشر وما بعده الى وقتنا الحاضر (وأنا واثق من ذلك) تقرن العقلانية بالجمال ، وتسعى الى تحميل العقلانية عبء اليقين (وانا لنجد عددا كبيرا من البراهين لم تعتبر مطابقة للعقل الا لأنها تطيب لمؤلفيها وقرائها ، فالعقلانية هى دون شـك صورة مستنسخة من الجمال) •

ومهما كان الأمر ، فان علماءنا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانـوا

شديدى الادراك للجمال والاهتمام به : ترتيب البرهان وموازنته ، والتماثل ،والتعبير الموجز للصيغ الرياضية ، ورمزية العلامات ٠٠ ويوازن نيوتن بتناسق بين قوة الالحاح وقوة الانطباع ، كما وازن لبنيتز بين القوة الحيويه ، والعلة المطلقة ، والنتيجة الكاملة ٠ وانا لنلحظ ، كخصيصة للمؤلفين فى هذا العصر ، مدى عنايتهم بنسر أعمالهم فى أشكال تعتبر جميلة من ناحية التحرير والاسلوب ، وكذا من ناحية حروف الطباعة والرسم والزخرفة وترتيب الصفحات وان عناوين كتب هذا العصر نفسها لتنبىء عن الجهد الذى كان يبذله المؤلفون من أجل اجتذاب القارىء وفتنته

ولكن ، وبصورة أعم ، ما هو ذلك الشىء الذى لم نزل نسميه فى وقتنا الحاضر ، على الاقل فى السوربون ودار المعلمين فى باريس ، عملا فلسفيا عظيما ، لفيشته ، وهيجل ، ونيتشة ، وفرويد ، وكيركجارد ٠٠ ؟ ذلك أن مثل هذا العمل يعتبر فى الوقت الحاضر عظيما بالنسبة الى قوته الشعرية والانفعالية ، وغزارته وطموحه ووثاقته ، وقدرته على معالجة المعانى الشفوية التصورية بمهارة وعبقرية ، أى « بالتأثير » الذى يفرضه على القارىء ، وليس مطلقا بمطابقته للواقع ٠

١/٧ ـ يبدو اذن أن الأفكار الراسخة لدى أجدادنا لم تزل باقية الى وقتنا الحاضر فى صورتها « الكاريكاتورية » لا فى ثرائها ! ولا يجوز أن ننسى من أجل ذلك أنها قد ساعدت طوال الفى سنة على الاقل ، بل أكثر من ذلك دون شك، قسما كبيرا من الجنس البشرى ، هو ذلك الذى أنشأ « التقدم » الاقتصادى الذى لم يزل كل شعوب العالم تحاول الى يومنا هذا محاكاته أو متابعته ٠

وفى رأيى أن ما ينبغى أن يشد اهتمامنا هو قوة هذه الأفكار وتماسكها وطبيعتها التركيبية ، فهى دعوة الى وحدة العالم وبساطته ، وهى اذن عامل لاكتشاف ما هو فى العالم « بسيط » ومتصل بوشائج « بسيطة » (أى يستوعبها العقل البشرى بسهولة) ٠

وهكذا فبدلا من العالم « الواقعى » الخداع ، المعقد ، المنوع ، غير المستقر ، وبالتالى لا يمكن التنبؤ بما سوف يحدث له ، جعل الفيلسوف للعالم ، من أجل راحته ، وأيضا من أجل « تقدمه » عالما « فوق واقعى » (سيريالى) بسيطا وواضحا ومفهوما ٠

هذا الاعتقاد والايمان بالعالم « السيريالى » قوى لدى افلاطون لدرجة أنه يؤكد « السيريالية الحقيقية » ويستخف بالواقع المحسوس « فى صدى » أو فى مظهر غير جدير بأن يسترعى انتباه العالم الحكيم ٠ هذا أيضا هو الاعتقاد الهندوسى ، وكذا اتجاه غالبية المفكرين الغربيين حتى ولو قالوا انهم أرسطوطاليين ٠ الفكرة هى جعل العالم « مفهوما » ٠ ولما كان العقل لا « يفهم » فى الواقع الا أفكارا بسيطة ، ولا يفهمها كلها فى وقت واحد ، ولكن بالتتابع ، لذلك فان هذه الرغبة القوية فى « فهم » العالم تقتضى ارادة الايمان بأن العالم بسيط ، وأنه « يفسر » بالاستنتاج الضرورى « لمبدأ » وحدوى ٠

ويتمسك بهذه الفكرة كبار الفلاسفة من أفلاطون الى ماركس (بضروب من

النجاح ليست سيكولوجية فقط) وكبار رجال العلم من كوبرنك الى اينشتين ودو بروجلى • ويعتقد نيوتن ومعاصروه لمدى قرن من الزمان أن العالم قد « لخص فى صيغه واحدة » • ونحن نعلم الخطاب المشهور الذى أرسله جيته الى اكرمان يوضح فيه الاعتقاد الشائع بين مفكرى القرن الثامن عشر / والذى بقى سائدا فى القرن التاسع عشر ، ولم يزل كذلك فى وقتنا الحاضر) بأن « روح » الانسان (ولا يقال « المخ » ، ولا « النفس » ، لأن النظرية لا تثبت مع « المخ » ، وتعتبر ميتافيزيقية مع « النفس ») « معادلة » للواقع : « لو لم أكن أحمل العالم فى ذاتى ، لبقيت أعمى بعينين حيتين »• والحقيقة أنه لكى يبصر الانسان ، يجب أولا أن يؤمن بأنه سوف يبصر •

ترى بأية كيفية ، طوال القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين ، انبثق المفهوم المثالى الشديد البساطة ، مفهوم أفلاطون الذى كان بنوع ما ضحية نجاحه ؟

كيف عدل المفكر و « العالم » عن الايمان بحقيقة تكون فى وقت واحد بسيطة وواضحة وجميلة وحسنة وثابتة ومثيرة ، وعن البحث عن هذه الحقيقة ؟ كيف أصبحنا اليوم فى حالة انفصال تام بين الحقيقة والجمال ، نتساءل دون أن نتلقى أى جواب أكيد عن الحقيقة والمنفعة ؟ أسأله سوف تنبثق فى نفس القارىء من خلال الصفحات التالية •

٢ ـ الفن يتميز عن سائر المهارات ؟
الفن اسم يطلق على بعض التقنيات •

من اليونان الكلاسية القديمة حتى القرن التاسع عشر ، سيطر على روابط الفن والعلم ايمان موحد لدى العلماء والمفكرين وأفراد الطبقات الحاكمة « بوضوح » العالم والطبيعة والكون فى روح الانسان • وفى هذا الايمان ، وحسب هذه الارادة، لم يكن الخير والحقيقة والواقع والجمال أشياء متميزة بعضها عن بعض ، وكانت كلمة « فن » هى الوحيدة فى اللغة الفرنسية المستعملة للتعبير عما نسميه اليوم « التقنية » •

وعلينا الآن أن نفكر فى تفكك هذه الوحدة • وتكفينا بضعة سطور لوصف المرحلة الهامة التى كفت فيها كلمة « فن » عن الدلالة بصفة عامة شاملة على كل كيفية للعمل والتحرك والتفكير ، وانحصرت فى البحث عن الجمال الذى تميز عندئذ عن الحق والخير •

وكانت هذه الحركة بطبيعة الحال نتيجة لأفكار واتجاهات وعقليات كانت فى البداية متفرقة ومتنوعة ومشوشة ، وفى الغالب لا شعورية • ونستطيع اليوم أن نرى فى هذه الحركة ثلاثة تيارات كبرى :

كان أقدم هذه التيارات ينزع الى تمييز « الفنون الآلية » (الميكانيكية) عن (الفنون النبيلة » التى كانت وحدها مرتبطة ارتباطا حقيقيا بالعلم والمعرفة العلمية •

وفى موازاة ذلك ، تميز « العمل الفنى » أكثر فأكثر ، وبصورة تزداد وضوحا عن مجرد « العمل » ؟ وبدأ الناس يميزون أعمالا لا تثير بالمرة ، أو تثير قليلا الاعجاب أو الحماسة • وكانت هناك أعمال متواضعة ، بل حتى أعمال « هابطة » (قيل عنها أولا انها ناقصة ، أى لم تبلغ غايتها ، لم تنجز) •

وأخيرا ، نتج عن هذه الفكرة المتميزة الخاصة بالاهداف المقصودة ، والغايات المنتهى اليها أن بعض الفنون قد اعتبرت غايتها « المنفعة » ، وفنونا أخرى غايتها .. الجمال • وعلى هذا النحو تحدث الناس عن « الفنون الجميلة » التى هى فنوننا فى الوقت الحاضر (الموسيقى والتصوير والنحت والعمارة ، «والآداب» ، والشعر ، والرقص ، يضاف اليها عامة فى الوقت الحاضر المسرح والسينما ، وتلك السينما المباشرة المسماة تليفزيون) وفى عصرنا الحاضر ، لم يعد الناس يقولون « فنون جميلة » للتعبير عن تلك الفنون التى غايتها الجمال ، ولكنهم يقولون عنها « الفنون» فقط • وفى هذا التطور الذى طرأ على الأفكار ومعانى الكلمات ، لعبت دراسة « الأعمال الفنية » القديمة والأجنبية دورا كبيرا : فلقد درس الناس ووصفوا « فن اليونان القديم » و « الفن المصرى » و « الفن الهندوسى » « الفن الزنجى » •

وهكذا لم يعد الفن هو طريقة صنع شىء باتقان ، أو بالتعبير بقوة عن معلومة، أيا كان ذاك الشىء أو هذه المعلومة ، وانما أصبح يدل على الحرف والأعمال التى اعتاد رجال الأدب والنقاد وسائر « المتخصصين » فى الفن وتاريخه أن يطلقوا عليها كلمة « فن » • وهذا يفرض أن الحرف والأعمال الأخرى ، والأناس الآخرين قد كفوا (أو كانوا دائما عاجزين) عن احداث الانفعال الفنى والتماس الجمال •

ويؤكد تيوفيل جوتييه (١٨٧٠) بعبارة قاطعة « كل ما هو مفيد ، قبيح » • وهكذا فان الجمال قد استبعد بشكل غريب من أهداف عمل معظم الناس ، فى نفس اللحظة التى يشيد فيها بالجمال باعتباره هدفا فى ذاته فى عمل أقلية صغيرة من الناس •

وسوف يؤدى هذا بالتالى ، كما سنرى ، الى تعريف الفن عن طريق الفنان ، واستبعاد الجمال من المجال نفسه الذى مجده الناس فيه أولا ، وحصروه فيه •

٣ ــ الفن ، عمل بعض الناس الذين اطلق عليهم اسم « فنانين » بحث فى وضع الفن فى الوقت الحاضر

هذا البحث فى الوضع الحالى للفن بحث شخصى فحسب ، أجراه رجل لم يضعه الاحصاء فى فئة « الفنانين » ، وليس عنده فى هذا الموضوع معلومات فائقة للطبيعة أو معلومات من تلك التى يتحصلها الانسان على مر الزمان ، ولكنه شديد الحساسية، ويشعر عادة بالحاجة الى الانتقال « الفنى » بالمعنى القديم لهذه الكلمة • ومن ثم فانى أستميح القارى عذرا عما فى هذا البحث من سهو أو خطأ •

٣/١ ــ ان أول فكرة ترد تلقائيا على خاطرى فى وصف الوضع الحالى للفن هى عزلته عن سائر أنشطة الناس • ونحن اليوم بعيدون كثيرا عن الزمن الذى

تحدثنا عنه فى الفقرة الاولى من هذا المقال ، والذى كان فيه كل انسان ، بناء كان أو مهندسا او فيلسوفا ، او فلاحا ينغيا ول كل شىء الجمال ، والعمل الذى لا يكون فقط حقيقيا ونافعا ، ولكنه أيضا جميل ، اى مؤثر يدلل بالخلق ، وأحوال البشر، والخصوبه ، والحياة . ذلك الزمن الذى كانت فيه الاله ، كما يلاحظ اندريـــه بيسر ، جميله بالضرورة حتى تعتبر نافعة . ذلك الزمن الذى كتب فيه مونتسكيو فى مستهل مؤلفه « روح القوانين » : « مع لوكوريج .. وانا أيضا مصور » . أمـا بين زملائى من رجال العلوم الفيزياتية والانســانيه ، فليس ثمه واحد منهـــم يفكر اليوم فى أن يجعل من الجمال وسيلة واعية من وسائل البرهان . فضلا عن أن معظمهم لا يتصور الفن كسبيل الى معرفة احوال البشر ، وطريقه لعزاء النفس من آلام الحياة وما فيها من خيبة أمل . وانهم ليدهشون ، ولا يهتمون حين يقال لهم ان الاوفيس (قصر) ، وروما ، والبرادو ، واللوفر ، وتوليدو أشياء ضروريـــة لتأهيل الباحث فى فيزياء الجزئيات أو ميكانيكا السوائل تأهيلا فكريا . أمـــا الجامعيون ، وعلى الأقل الفرنسيون منهم ، فليس عندهم بوجه عام أى احساس جمالى . ومبانى المعهد العالى الفرنسى للمعلمين ، التى شيدت فى حوالى عـــام ١٩٣٠ حول شارع « أولم » هى أقبح المبانى مظهرا فى باريس .

٢/٣ ـ ومع ذلك فلم يزل الفن حيا . ففى فرنسا ، أحصى اليوم من ٦٠ الى ٦٥ ألف شخص (فى مقابل ٤٢٠٠٠ فى عام ١٩٦٢) فى « الفئة المهنية الاجتماعية » من « الفنانين » . ولما كان هؤلاء يساندهم ان لم يحفزهم ارتفاع مستوى المعيشة بين السكان ، وأوقات الفراغ ، والسياحة ، والمضاربة المقترنة بالضرائب ،وانخفاض قيمة النقد ، فان اجمالى مبيعات الفنون لم يصل من قبل الى المستوى المرتفع الذى وصل اليه اليوم . ففى القر ن السابع عشر الذى خلف لنا عددا هـائلا من الروائع الفنية ، كان أقل من ألف شخص فى الغرب يعيشون من نشاطهم فى مجـــال « الفنون الجميلة » ، أما اليوم فان مثل هؤلاء الأشخاص يزيدون على المليون(والغرب فى تقديرى هذا يشمل أوروبا وأمريكا) .

غير أن هذا الفيض القوى من النشاط لا يتميز بصفة غالبة ، وهو شـــديد التنوع والتفرق ، شديد الطرافة والغموض ، حاسم وتافه ، تعسفى ومنهاجى ، معارض وممتثل ، عنيف وسطحى ، ومن ثم لا يأبه له جمهور الناس . وانا لنخشى أن يطلق على الرسالة الوحيدة التى ينشرها هذا النشاط كلمة « اضطراب » .

٣/٣ ـ أولا ، كيف نعرف الفن فى الوقت الحاضر ؟

لقد اختفت كل اشارة الى الجمال ؟ وبقيت مع ذلك اشارة الى الانفعال ، ولكنه فى الغالب انفعال مموه ، وكأنه خجل . ورغم أن المقصود بالفن مخاطبة « الجمهور» ورغم أن ولوج الملايين من الناس ميدان الثقافة فى بضع سنين (أناس ليس لهم فى الحقيقة لغة فنية تعلموها فى طفولتهم ، ومن ثم فهم فى الواقع أميون ، أو أنهم قد علموا أنفسهم) انما يؤدى بهم على أحسن تقدير الى مواجهة حساسية « اتلا » الظاهرة ، أو بصورة أسوأ غرائز « كاليبان الجوفية ، فان معظم المصورين والنحاتين وسائر فنانى العصر الحاضر يرفضون بأعمالهم طريقة لاستخدامها ، كنشـــرة مكتوبة بأسلوب « عقلانى ملموس » ، يشرحون فيها المعنى المقصود بالعمل ،والسبب

الذى من أجله يسترعى الانتباه · والواقع أن الناس ، وحتى ما اتفق على تسميته بالجمهور العريض ، يبقون بعامة مشدوهين أمام كل من العمل والنشرة ·

ويبدو لى أننى أميز قطبين فى الحقل الفنى فى العصر الحاضر : أحدهما يركز الفن فى الفنان ، والاخر ، على العكس من ذلك يركز الفن فى تلقائية كل انسان وقدرته الخلاقة · فمن جهة (وانى استشهد بمؤلفين موثوق برأيهم) ، « كل شىء فن ، وفى مقدور كل انسان ان يعمله · و « فى مقدور الجميع أن يصنعوا الفن » ، ويجب على الفنان ، مرشداوناصحا، أن يعلم جمهور الناس « الصفاء ، والفضول ، وحسن التعبير » ، ويجب أن يوضح لاولئك الذين لا يعرفون الفن (وهم الناس كافة ، فيما عدا الفنان) كيفية « تجميل الحياة اليومية » و « التمتع بالحياة الحقيقية » · وعلى أية حال ، فانه لا وجود لأية اشارة الى الجمال فى هذه التصريحات التى تتعلق بما كانوا يسمونه حتى نصف قرن مضى « الفنون الجميلة »

فالفن من جهة هو « كل ما يلفظه الفنان » ، وهو من جهة أخرى « مجرد شىء محتمل شاسع » ·

وبطبيعة الحال ، فان التركيبات فى هذا الحقل ذى القطبين الشديدى الاهتزاز ، وبالتالى الأهداف والتطورات كثيرة لا حصر لها · فاول كل شىء ، قد تفكك وتحلل فى هذا الحقل وأصبح هدفا للسخرية ، كل من التكوين العضوى والتنظيم · ثم ان المفاهيم نفسها الخاصة بوصف الطبيعة ومحاكاتها وتصوير الواقع أو ما فوق الواقع قد اختفت ، وانتقلت الى مستوى أكثر تجريدا · ولم يعد الأمر يتعلق بنقل معلومات دقيقة أو رسائل يمكن ادراكها دون شرح ، بل أصبحت الرسالة الوحيدة لعملية الابداع ، هى مناقشة ما سبق ابداعه ·

وأخيرا ، لم يعد الكثير من الفنانين يعبرون عن شىء سوى التعبير نفسه · ففى التصوير ، لم يعد الموضوع سوى لون أو خط ، وفى الشعر لم تعد الكلمة سوى صوت ، وفى الموسيقى أصبحت النغمة دقيقة أكثر من اللازم ، ومن ثم صار اللجوء الى الضوضاء · ولم يعد هناك ما يقوله الانسان سوى أنه يخلق ويعبر وأنه يبحث عن الكيفية التى يقول بها هذا اللاشىء فيجدها ، ويقول انه ليس لديه ما يقوله · انه يقول « لا شىء » ، ومع ذلك فهو يقول شيئا ! وانه ليسخر من أولئك الذين لديهم أشياء يقولونها ، وبخاصة اذا كانوا يقولونها بقوة ووضوح ·

ويثبت الانسان « بالتعبير » أن عنده شيئا يعبر عنه · ويعرض الانسان شيئا ــ دون أن يكون ملزما بأن يعرض أى شىء آخر ــ وهذا الشىء الذى يعرضه ليس له معنى ، ولا حاجة لأن يكون له معنى سوى أنه مصنوع ، أو سىء الصنع ، أو لم يتم صنعه ! كيف ؟ ولم لا ؟ انه « عمل » بلا هدف سوى مجرد العمل · « أنا كائن ، اذن أنا أعمل » · « أنا أعمل ، اذن أنا أفكر » · « أنا فنان ، اذن أنا أمارس فنا » · « الأشكال كلها ، والأشياء التى لا شكل لها ، فيها قوة تعبيرية »

وثمة مؤلفون آخرون يعتبرون أنفسهم قبل كل شىء باحثين · وهم فى هذه الحالة ، يجرون بدقة وحماس حصر التشكيلة الهائلة من الامكانيات التى تتيحها

لهم التقنيات الصناعية غير الفنية ٠٠ من ذلك أننى وجدت فى مجلة « أوبيس » قائمة بعشرين مادة فنية استعملت فى « معرض » حديث للفن ٠ هذه القائمة تستهل كالآتى: « الموجرين » (زبدة صـــناعية) (بويز) ، « الفحم » (كونلليس) ، « الدقيق » (لوفا) ، « القطران » (كوين ، بويزم) ، « المطاط » (ماريو ميرز ، الان سارت ، ريتشارد سيرا) ، « السلفات » (سارت) ، « اللبـــاد » ٠٠ « الرماد ٠٠ القطن ، السلك الحديدى ٠ مصيدة للكلاب ٠٠ » الفنان هو اذن « ذلك الذى يجرى تجارب ٠٠ ليتحدى المستطاع » ٠ ونتيجة هذه التجارب عمل فنى يسمى « موضـــوع لموقف » ، ويتخذ عنوانا له ، لا من قبيل « دفن كونت أورجاز » أو « الحب المقـدس والحب المدنس » ، أو « مجلس الثورة فى الفلبين » ٠٠ ولكن من قبيـــل « صناديق رباعية الوجوه من الفينيل ، مملوءة بورق الصحف ، ولها (سوستة) » (ف٠ل٠ فينير) ، و « متوازى سطوح من جرانيت ، وبه خسة ملصقة على أحد وجوهـه ببلاطة ، والكل مثبت بسلك حديدى » (انسيلمو) ، و « كومتـــان من الرماد ، متصلتان بساقين من حديد تخترقانهما » (ر ٠ روثنبك) ٠

وكان الفنان فى القرن الثامن عشر قد شهد مولد العلوم التطبيقية ، وتبين له أن كل شىء يمكن عمله بصورة مختلفة وعلى وجه أفضل : زجاج النوافذ ، المرايا ، الأرضيات الخشبية ، الأثاث ، القماش ، الأنسجة ، أكسية الحوائط ، الخ ٠ أمـــا اليوم فان ظهور كميات هائلة من المواد الجديدة (من أنواع البلاستيك ــ اللدائن ــ الى الفولاذ) ، والتقنيات الجديدة (صناعية ، اعلامية ، اتفاقية ، تركيبية) يحفـز الفنان على اجراء محاولات وتجـــارب لا حصر لها ٠ فالمؤلف الموسيقى يجرب آلات جديدة ، وأجراس جديدة ، وينسق على أشرطته المغناطيسية أصواتا وضـــجة جديدة ؟ والمهندس المعمارى يشيد بالخراسانة أو الألومنيوم أبراجا ارتفاعهـــا مائـــة الى أربعمائة متر ٠ أما النحات فانه يعرض أشكالا فنية متحركة (كالدر) ، أو « هرما من ٥٨٠٠ برتقالة » (ر ٠ لوير) أو « خرج ، وزوج من الأحذية ، وابالات حقيقية وثلج صناعى » (بانومارنكو)

ويبدو أن فكرة الجمال قد تلاشت فى هـــذه العملية ٠ فليس ثمة انسان ٠ وبالأخص المؤلف ، يهتم بأن ينفعل الناس عند رؤيتهم هذه الأعمال كما ينفعـــل مشاهدو أعمال جريكو أو تيسيان أو جويا ٠ كان الأمر وقتئذ يمثل انتقالا الى عـالم الحقيقة والجمال والخير ، ويتغيا السيطرة على الانسان العادى ، الجاهل بأصـــول الفن بواسطة العمل المقدس ٠ وعلى الواقع بما هو فوق الواقع ٠ كان الأمر آنئـــذ « حماسة » ، اى الكشف عن الشعور بنظام العالم ٠

ولم يعد أحد اليوم يعتمد على الاعجاب الصادق ٠

٤/٣ ــ وفى مثل هذه الأحوال ، تغير من جديد معنى كلمتى فن وفنان ٠ ولم يعد هؤلاء الفنانون فى الواقع يبالون بالجمال ؟ انهم تقنيون ينتمون الى مخـــابر التجارب ، ويقال عن أعمالهم أنها أعمال فنية فقط لأنهم يســـمون فنانين ويزعمون أنهم كذلك ٠

ما وجه الشبه اذن بين « فنانى » العصر الحاضر هؤلاء وبين الفنانين القـــدامى

أمثال جريكو ، وتيسيان ، وجويا ، ودلاكروا فى « صراع الملائكة » ؟ ليس وجه الشبه هو الرسالة التى يعبر عنها العمل ، ولا التأثير الواقع على الانسان ، ولا حتى الرغبة فى ايقاع هذا التأثير •

وقد رأى اندريه مالرو المشكلة ، واستخدم العشرين سنة الأخيرة من حياته فى دراستها • فاذا كان الفن لا يعترف بالجمال ، وبقى مع ذلك تقنيــة طموحة فى جوهرها ، تريد أن تبقى مقترنة بفيدياس وبراكسيتيليس وروائع الأعمـال الفنية لآلاف السنين الخالية ، اذا كان الفن كذلك فكيف نعرفه ؟

فى رأى مالرو أن الشىء المشترك بين هذه الفنون كلها وهؤلاء الفنانين كلهم هو ارادة الدوام ، والتمرد على القدرة •

وليس فى امكانى أن أعرض فى هذا المجال النقد الموجه الى هذه القضايا ، ولا عناصر الحل الذى أقترحه لها • أقول فقط اننى لا أعتقد أن فنانى الزمن الماضى كانوا ينتجون أعمالا لتستديم ، ولا أنهم كانوا كلهم ثائرين على أحوال البشر ، ولكنهم بوجه عام كانوا يحاولون النهوض بهذه الأحوال • كانوا يؤكدون ما فوق الواقع حتى يجعلوا الواقع محتملا •

٥/٣ ـ ليس هذا هو منهاج الباحثين ومخترعى الأصوات والضوضاء والأشكال والمواد والأشياء فى الوقت الحاضر ؛ لذلك لا يجوز أن نسميهم « فنانين » • وقد بدأ ظهور فكرة مؤداها أنه فى داخل الجماعة المتزايدة عددا من الفنانين ، أصبح من الضرورى اجراء بعض التفرقة فى دلالات الألفاظ •

وبطبيعة الحال فان « المشتغلين بالفن » ترجع نشأتهم الى زمن قديم ، فهم تأصيل لاتجاه ظهر فى القرن الخامس عشر على الأقل لدى الفنانين الذين لم يكونوا يشاركون البتة ، أو يشاركون بدرجة متواضعة فى العقائد الدينية السائدة ، ومن ثم كانوا أقل تأثرا بما فوق الواقع منهم بما خفى من الواقع على أغلبية معاصريهم ، ولذلك فانهم لم يكونوا يأبهون كثيرا بمناقشة ما فوق الواقع هذا الذى كانوا يعتبرونه وهما أو قصورا ، أو لعله خداع بقدر ما كانوا يهتمون بتفتيح عيون الناس على الحقائق التى لا يبصرونها • وقد فتح فرير ، وفلاسكويز ، وجويا نفسه ، وكذا الثائريون الأقرب الينا من هؤلاء هذا الطريق ، واتبعوه •

ومن ذلك الحين ، أدى هذا الطريق الى مجالات منوعة ، وأحيانا منفرة ، كتب عنها رينيه هيوج أشياء مناسبة • ومنذ ١٨٤٧ لحظ دلاكروا هذه الاتجاهات فى فن عصره : **« لم يكن الفنانون (منذ عهد قريب) يشغلهم أمر سوى رفع الروح فوق المادة • اما اليوم فانهم على العكس من ذلك تماما • فالبروتستانتية قد أخلت السماء والكنائس من الناس ، والسعادة المادية هى وحدها التى يحفل بها المحدثون • ولم يعد ثمة من يسلينا يغير مشهد تعاستنا التى نتلهف على صرف أنظارنا عنها » •**
وعلى ذلك كان فكر دلاكروا لم يزل تقليديا : فالعمل أنموذج (الأنموذج كما يقول ليتريه : شىء يحاكى) ، ومن ثم فالفنان حين يصور الجمال ، يسمو بالانسان ،وحين يصور القبح ، يحط من شأنه • ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون لمشهد تعاستنــا هذا بعض الفائدة فى تكون المفهوم الجديد عن العالم ، ذلك المفهوم الذى سوف يصطنعه الناس طالما كانوا على قيد الحياة •

ثم انه فضلا عن « المشتغلين بالفن » وهم على أنواع كثيرة ، لم يزل هناك فنانون منهم من يعلنون ذلك (شاجال) ، ومن يشتكون ، ومن يدعون ...

٦/٣ ـ هناك سمات أخرى فى الفن المعاصر ينبغى النظر فيها . ولا يمكن ، حتى فى هذا البحث غير المستوفى اهمال الجانب الاقتصادى والتجارى .

ولقد سبق القول بأن المشتغلين بالفن ، ان لم يكن الفنانون ، قد ازداد عددهم لا لأن الاحساس بالجمال والحاجة اليه يتوغلان فى قلوب « المحدثين » ، ولكن لأن « استهلاك الأعمال الفنية » يتقدم بقدر ما يتقدم سائر أنواع الاستهلاك ، بل وبقدر أكبر . ان التقدم الاقتصادى الذى نبع من تقدم تقنيات انتاج السلع والخدمات الشائعة يؤدى فى كل أنحاء بلادنا الى ارتفاع مستوى المعيشة ، معنى ذلك نمو الحجم المادى لاستهلاك الفرد الواحد ؟ وقد زاد هذا النمو بمعدل ثلاثة أضعاف فى كل البلاد الغربية تقريبا منذ عام ١٩٤٥ ، وازداد استهلاك كل شخص لكل شىء ، ولأى شىء ، وبخاصة للفن والثقافة . وبموازاة ذلك تتناقص مدة العمل ، وتزداد أوقات الفراغ ... وهكذا يصبح الفن موضوعا لتجارة ينمو رقم مبيعاتها بدرجة كبيرة ، وموضوعا للاستثمار والمضاربة ، وهذا عامل من عوامل الدخل ، وبالتالى العمالة (منتجو الأعمال الفنية ، القائمون بأعمال الاصلاح والترميم والصيانة الباعة ، الشارحون ، النقاد ، الخبراء ، الناشرون .. »

وهكذا فان الرقم الاجمالى للوظائف المرتبطة بالفن يعادل ثلاثة أضعاف الرقم الاجمالى للأشخاص المعدودين من « الفنانين » . وأصبح الفن موضوعا للاستهلاك الجارى ، والملكية العادية ، ولكن (بعامة) دون أن يتعلل بالانفعال العميق ، ويسعى الى تكوين مفهوم عن العالم ، ويفهم ويسيطر بوجه أفضل ، ويلتزم بتحسين الأحوال البشرية . لم يعد للفن من غرض سوى أن يسلى ، و « يزين » ، و « يغير الأفكار »، ويجمع التحف. لم يعد من شأنه سوى شغل أوقات الفراغ ، واستثمار المال .

لم يعد الأمر بالنسبة الى الفن تفهم الواقع والسيطرة عليه ، وانما فقط التعبير عن بعض أنواع الواقع أو اصطناعها .

والنتائج التى تترتب على هذه الحقائق جد خطيرة .

٧/٣ ـ ولنذكر أولا ما لعلنا كنا نرجوه ، وما كان يتوقعه الكثير منا منذ قرابة ثلاثين سنة ، من انتشار الفن والثقافة ، وغزارة الفن الذى فاض على الناس عن طريق المدرسة والراديو والتليفزيون والاسطوانات والكتب والمجلات والمستنسخات الملونة والصادقة بدرجة كبيرة للروائع الفنية الكبرى التى ظهرت خلال ثلاثين قرنا من حياة البشر : روائع باخ ، وموتزار ، وبتهوفن ، وبرليوز ، وديبوسى ، ورافل ، وسترافنسكى ، ومسيائين .. وميكلانجلو ، وتتسيان ، وجريكو . وشكسبير ، وجيته ، وشيللر .. وأصبحت فى متناول كل انسان فى بيته ، **وفى كل الأوقات .**

٨/٣ ـ أن ما نلحظه بعيد كل البعد عن آمالنا

أولا ـ فى الأجيال الصغيرة التى تصل تباعا الى سن الرشد ، لا نجد لدى

أفرادها (بوجه عام) معرفة بالفن ، او تشريه ، أو ولوجا في مجالات الفكر التي يفتحها الفن ، أو ادراكا للعوامل الكبرى في أحوال البشر ، او مفهوما عن العالم ، أو فضولا متقدا وحياة نشيطة ، وانما نجد : الرفض ، والملك ، والشبع دون امتلاء ، والاحساس بالشيء الذى سبق رؤيته ـ بلا اهتمام ـ والذى سريعا ما تضيع ذكراه ، خليط « كاليدوسكوب » (منظار النماذج المتغيرة ، مشكال ـ المترجم) من ألوان وأصوات اختزلتها المدرسة الى تحليلات تقنية ، وكتابات عملة تشمل أسماء المؤلفين ، والتواريخ ، والشروح الصعبة (الخالية من الجوهر) وهكذا تخلو هذه القائمة تقريبا من أى عنصر ايجابى ، فهى سلبية للغاية ، ليس فيها شهية ، ولا جانبية ، ولا رغبة ...

وتضيف التجارة مساوئها الى مساوىء التعليم المدرسى . هاكم لوحة ، ولكن ليس من حقكم أن تعجبوا أو تنفعلوا بها ، وانما ينبغى لكم أن تعرفوا من صورها ، وعلى الأقل المدرسة والبلد اللذين تنتسب اليهما ،وتعرفوا تاريخها ،وموضوعها فان كانت لرمبرانت فانها تساوى ١٠٠٠٠ ، وان كانت لبيكاسو فهى تساوى ١٠٠٠٠ أولسيسلى فهى تساوى ألفا ، أو لسرفرتكس فهى تساوى مائة ، وان لم تكن لشخص معروف،أى لا تنتسب لشخص له اسم فى قوائم التجار ، فهى لا تساوى شيئا .

هذه الفهارس والقوائم والاعلانات تفيد « المشتغل بالفن » . فهناك عملاء مشترون ، يجب تزويدهم بالأعمال الفنية ، والتاجر ، والصحافى ، والناقد يجدون الأعمال الفنية ويتحدثون عنها لدى « المشتغلين بالفن » بأسهل مما يجدون أعمال الفنانين أنفسهم ويتحدثون عنها ،فالمشتغل بالفن يثرثر بطلاقة فى الموضوعات التصورية التى تفتن الألباب فى العصر الحاضر ، ويحرر بنفسه نشرات اعلانية لهواة الأعمال التقنية التجارية .

لقد أصبح الفن ، بل أعظم الروائع الفنية . شيئا عاديا مبتذلا . فالانسان يستمع فى الصيف ، من خلال العديد من النوافذ المفتوحة الى الحان « الفصول » أو « أمسية الفون » ، ويهدى اليك جارك فى الطابق الذى تسكن عنده مقطوعة لشوبير ، كما يهدى اليك جار آخر « كأس ملك توليه » . وثمة خمسون واجهة زجاجية فى قلب المدينة تعرض روائع انجيليكو ، وبويتشيلى ، ورينوار ...

لم يعد الفن يثير المشاعر ، وذكراه لا تثير سوى الارهاق .

ومنذ ثمانين عاما فقط ، قام موريس باريس برحلة استغرقت شهرا لكى يرى « دفن الكونت دورجاز » .

ان عالما بلا فن ، وعالما ليس فيه « ما فوق الواقع » لهو عالم ميت .

(ب) عوامل الانفصال . من التحليل الى زوال الأوهام

فحصنا فيما سبق ، فى خطوط عريضة الخطوات الثلاث التى رأينا انها تميز رحلة الانسان الغربى (وفى أعقابه البشر كلهم) من المفاهيم التى ترجع الى آلاف السنين ، حيث كان الفن والمعرفة مرتبطين،

وكانت الحقيقة والجمال والخير تشكل مجموعة ، لا تنفصم عراها، ذات جوهر واحد وكيان واحد ، الى الوضع الراهن حيث انفصل العلم تماما عن الفن والاخلاق ، ومن ثم لم يعد أغلب الناس يعتبرون الفن أكثر من وسيلة للتسلية ، و « طرفة سياحية » منظمة ،واستخدام للوقت ، واستثمار للمال ٠

وعلينا الآن أن نبحث بمزيد من الدقة عوامل هذا التطور الذيحدث والتى يمكن وحدها أن توحى الينا بعض النبوءات عن المستقبل ٠

كانت عوامل التفكك فى البداية ذات طبيعة علمية ٠ أما العوامل التى لم تزل تتفاقم فى الوقت الحاضر فهى على الأغلب من صنع الفن ٠

٤ ــ مثالب العلم

أثارت الروح التجريدية منذ ظهورها بعض الشك فى هوية الجمال والحقيقة٠ وفى مرحلة ثانية ، شاعت الروح العلمية التجريبية ، وراحت تهدم كل ما هو مقدس ٠ وتحط من قيمة الحكايات الخرافية والأساطين التى كان الفن التقليدى يعبر عنها ويمجدها ٠ وأخيرا ، فى مرحلة ثالثة ، وطبقا للرأى الشائع لدى الأغلبية الكبرى من الناس فى الوقت الحاضر ، أصبح العلم معتبرا المصدر الوحيد للحقيقة وبالتالى المصدر الوحيد للتقدم ، والسلطة الشرعية : فالعلم وحده هو الذى يستطيع اسعاد الناس ٠

٤/١ ــ التجريب والملاحظة يناقضان أصول الجمال

لا مجال هنا لذكر الظروف التى ظهرت فيها الروح التجريبية بين الناس ، ومع ذلك فهذى مشكلة رئيسية لم تعرف ولم تفهم كما ينبغى ٠ ولكننى أذكر فقط أنه على مدى آلاف السنين ، وبالتأكيد منذ نشأة الانسان الحيوانية ، لم تعرف البشرية بعض المعرفة كيف تستخدم الملاحظة والتجريب لاكتشاف « الواقع » ، ولكنها على العكس من ذلك قد اعتبرت ملاحظة الواقع وادراكه أمرا خادعا وغرارا ــ بمعنى أنه يخدم ليضر (والواقع أن الملاحظة والتجريب الصحيحين أسهل بكثير مما يظنه الناس فى الوقت الحاضر) ٠

وعلى هذا ظهر النهج العلمى التجريبى فى مرحلة متأخرة من التاريخ ، وفى عدد قليل من الأمم ، وفى بضع وحدات فقط من أفراد هذه الأمم ٠ وكان لابد منانقضاء ألفى سنة أخرى حتى يصل عدد أتباع العلم التجريبى الى مائة ، توصلوا من ثمة الى انشاء العلم الحديث الذى ما لبث أن أظهر فعاليته المذهلة ٠ وفى وقتنا الحاضر يقول كل الباحثين فى العلوم الطبيعية والاحصائية والانسانية انهم قبل كل شىء من المجربين والملاحظين ، رغم أن معظمهم لم يفهموا كما ينبغى ماهية هذا المنهج التجريبى ، وأنهم جميعا على وجه التقريب ما زالوا على غير ارادتهم ، وبلا وعى منهم منقادين قبل كل شىء الى انعكاسات « العقلانية » القديمة ٠

وعلى أية حال ، فان الاختبار التجريبى أصبح منذ اليوم قويا (وكان قويا كذلك فى بعض المجالات منذ ١٥٥٠ أو ١٦٥٠) لهدم تأكيدات الفن حين تنكرها

ملاحظة الواقع ، من ذلك تكوينات ديكارت « الجميلة » بخصوص الأعاصير ،والرعب من الفراغ (الرعب هنا : نفور يتولد من القبح) ، ومن ذلك أيضا التكوينات (الجميله) متعددة السطوح والكروية فى علم الفلك ، والحركة الدائرية ، وغيرها من الأشياء المبددة للأوهام ٠

لقد دخلت « الدودة » فى الثمرة ، وسوف تتلفها حتما ٠ كان هناك أشياء « جميلة » لم تكن واقعية أو حقيقية ٠ وبالعكس هناك أشياء واقعة تتجلى بالملاحظة ،غريبة ، غير متوقعة ، معقدة ، شاذة ٠٠ وقبيحة ، بل وبشعة (كالفراغ)٠

ولم يعد الجمال معبارا للحقيقة ، وأصبح الفن والانفعال الفنى متهمين بالخداع والعسف وتصدعت الرؤية الوحدوية للعالم ٠

اخترقت ايطاليا صرخة الم طويلة

حين لفظ ميكلانجو أنفاسه الأخيرة عند قاعدة الهيكل

وانطوى عصره

وانهار معه الفن

(الفريد دو موسيه)

٢/٤ – انهيار « الحكايات الخرافية » والمقدسات ٠

حرم رجال العلم من الجمال ، ولكنهم ما لبثوا أن وجدوا عزاء من هذا الحرمان ، والحقيقة انهم استبدلوا شيئا بشىء ، استبدلوا الجمال المجرد بالجمال الشكلى والجمال العقلانى بالجمال المستشعر ، والأناقة فوق الواقعية المتمثلة فى الفكر بالأناقة الواقعية المتمثلة فى الأشكال والألوان : استبدلوا العقلانية بالفن ، دون أن يدركوا أنهم انما استحدثوا بدائل ٠

وكان من شأن العملية المشتركة التى ضمت المنهج التجريبى (وهو دائما أكيد وخصيب) والمنهج العقلانى (وهو أكيد وخصيب فى الكثير من الأحيان ، ولكنه أيضا كثيرا ما يكون خداعا) أن مارست تأثيرا هداما على مفاهيم العالم التى اختلقها الناس فى عقيدتهم خلال خبرة طويلة لأحوال البشر ، على مدى آلاف السنين ، وهدم المعيار التجريبى كل المعتقدات فى الكائنات والأشياء والأحداث التى لم « يلاحظ » ٠ لقد أقصت فكرة الواقع الملحوظ كل فكرة عن الواقع غير الملحوظ وأصبحت الحقيقة هى مجرد الحقيقة التى ثبتت بالملاحظة فى الوقت الحاضر ،ولكنها حقيقة امتدت لتشمل كل الأزمنة والأماكن ٠ فالجاذبية بين الأرض والقمر ، التى أثبتها نيوتن ، أعلن أنها عامة شاملة ، ورسخ فى الاذهان أنها أبدية ٠ وهكذا وبالتدريج ، ورغم طول المقاومة الشعبية والحاح العقليات الدينية والسحرية الحاحا شديدا فى نفوس الجماهير غير المتعلمة ، انهار ببطء كل ايمان خلاف الايمان بالواقع الملحوظ ، وكل احساس بالواقع غير الملحوظ وغير الممكن ملاحظته ، وكل اعتقاد بما فوق الواقع الذى بناه الناس منذ آلاف السنين بجهد شديد من أجل ضمان معيشتهم وبقائهم ٠

وهكذا فان العقلانية ، وقد ساندها العلم التجريبى ، لم تجد مشقة فى أن تقضى فى بضعة قرون على الحكومات الخرافية والأساطير والأديان ، فقد كانت هذه المعتقدات تزخر بالاشياء غير المعقولة والمتناقضة ، وخاصة اذا واجهناها بالواقع اليومى ، وكنا نجهل مغزاها ، وبخاصة اذا أهملنا ، كما أهمل الناس بنية سليمة فكرة ان هذه الحكايات الخرافية والأساطير والعقائد كانت على مدى آلاف السنين تذكى حاسة الحياة فى نفوس البشر البؤساء •

٤ / ٣ ـ سيادة العلم •

منذ القرن التاسع عشر ، وفى قسم كبير للغاية ، ان لم يكن الأغلبية من الجنس البشرى ، كان من أثر النجاحات التى أحرزها العلم التجريبى فى الكثير من المجالات ـ وفى نهضة العلوم الانسانية منذ عهد قريب ـ بالاضافة الى التعميمات (أو التقديرات الاستقرائية) المعروفة فى المنهج العقلانى (وهى الآن الايمان والاعتقاد واليقين من أن المخ البشرى ، المسمى « العقل » له القدرة على معرفة الكون) أن تولدت ثقة كبيرة بالعلم ، حتى لقد اعتبر قادرا وحده دون غيره على قيادة الجنس البشرى وارشاده الى الحياة الحقة ، وفتح أبواب الرخاء والسعادة له • كان ذلك هو العصر الكبير ، عصر « الأساتذة المفكرين » ، و « الاشتراكية العلمية » •

ومن الواضح أن العلم ، بانتصاراته الكبيرة وأهدافه العظيمة ، لم يترك للفن الا مكانة صغيرة ، فى صف التقنيات التربوية أو المسلية • فالفن الذى كان حتى ١٥٥٠ وصيا على العلم أصبح فى عام ١٩٧٥ فى الكثير من بلاد العالم خادما للعلم، تحكمه « الخطة » ، ومخصصا لانتاج « الواقعية الاشتراكية » •

٥ ـ مثالب الفن

من المتوقع فى مثل هذه الظروف أن يثور الفنانون على العلم • وكان الفنانون فى البداية لا يدركون حقيقة الموقف ، ثم أصبحوا حيارى بسبب انتقادات العلم وما ترتب عليها من فقدهم الخطوة ، ومن ثم بدأ البعض منهم اليوم يلمحون طرقا للتجديد •

٥/١ ـ الفن العليل فى نظر العالم

قرر العلم التجريبى بصورة جذرية حاسمة أن الجمال ليس بالضرورة هو الحقيقة ، وأنه مسألة شخصية تتعلق بالانسان الذى يبدى الاعجاب ويحكم ، أما الانفعال الجمالى فكثيرا ما يكون خادعا • وحيثما أدرك الجمهور والفنانون هذه الحقيقة فى القرون السادس عشر ، والسابع عشر ، والثامن عشر ، والتاسع عشر فى الغرب ، ثم فى القرن العشرين فى سائر أنحاء العالم ، كان لابد أن تنشأ أزمة خطيرة ، تسبب أضرارا بالغة ، محدودة النطاق فى بدايتها ، ثم تتسع بالتالى لتشمل الفن كله • بل لقد انتهى الأمر بهذه الأزمة الى التشكيك فى وجود الفن نفسه: فاذا لم يكن الفن كشفا للحقيقة ، وكان العلم نفسه يعتقد بضرورة الاستغناء عن الفن ، ويستغنى عنه بالفعل فى سهولة • لينادى بالحقيقة ويتجسدها ، واذا كان الفن ينشأ من انفعالات متقلبة ، ويخدع الناس بدلا من أن يهديهم الى الحق

الا ينبغي عندئذ لميكلانجلو أن يلحق بالآلهة والملوك في أكفانهم الأرجوانية ؟ غير أنه من الواضح أن مثل هذه الكائنات تستغرق قرونا طويلة حتى تموت .

وفي الفترات الأولى للأزمة ، احتفظ الفن بحيوية كبيرة ، وبقي معظم الناس صادقين مع انفعالاتهم ، يجهلون الانشقاق الكبير الذي وقع بين الجمال والحقيقة . من ذلك مثلا أن روما استمرت حتى أواسط القرن التاسع عشر ، في نظر الأغلبية من السكان ، بلدا فيها سراديب الموتى ، وفسيفساء سانت ماري ماجير ، ورافاييل وبرامانت ، وميكلانجلو ، وبرنيني ، أدلة على حقيقة المسيحية .

وفضلا عن ذلك احتفظ الفن بمكانته بسهولة في أقسام كبيرة من مضماره الشاسع . فالموسيقى التي لم يصبها الانشقاق الذي أحدثه العلم ، تواصل مهمتها الكبرى في تنظيم « حركات الروح التي اختلت فينا » . كذلك ، وفي مأمن من العاصفة ، بقي في متناول المصورين انفعالات الحب والغريزة الجنسية ، وذكرى المدن ، والاحتفالات ، وصور الأشخاص ، والمصورات السياسية ... من ذلك : واتو . وفراجونار .. وقسم هوراس ، وتكريس نابليون الأول ، وطوف ميدوسا .

وكما قيل ، فان أحسن الفنانين الذين أدركوا أن ما فوق الواقع قد أصبح موضع ريبة ، راحوا يعلمون الناس كيف يحسنون رؤية الواقع ، آية ذلك : الوصيفات الاسبانيات ، صانعة الدنتللا ، درس التشريح ، شارل الرابع وماري لويز دوبارم ، الغداء فوق العشب ، أصحاب الزوارق في ارجانتوي ، جبل سانت فيكتوار ...

٢/٥ ـ نجاح « المشتغلين بالفن »

وصلت الأزمة الى مرحلة حاسمة حين أصبح القسم من الجمهور العريض الذي لم يعد يؤمن بخاصية الفن الفائقة للطبيعة أغلبية مطلقة ، ثم شمل الهواة كلهم تقريبا . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية حين راح التصوير الفوتوغرافي ، ثم استنساخ الأصوات والألوان والخطوط والأشكال استنساخا يزداد اتقانا وكمالا تغرق الفنانين والمؤمنين بهم ، ثم المواطنين كلهم بسيل لا ينقطع من الصور والعلامات والرموز النابعة من كل بلاد العالم وفي كل العصور .

عندئذ انهار الفن الكلاسيكي الذي استنسخ ،وأصبح تافها وموجودا في كل مكان ، ابتداء من رياض الاطفال ، ومشوها بسبب نجاحه . لم يعد هناك لهذا الفن واحة أو ملجأ أمينا . وهبطت قيمة الماضي كله ، وضعفت المنابع التقليدية أو نضبت ، وابتعد الفنان عن هذه المجالات التي أصبحت مبتذلة . ولم يستطع الشاعر ، وهو رجل الحساسية والشعور أن يحتمي بالعلم نفسه الذي هو مجموعة من الطلاسم الرياضية التي ينفر منها ولا يفهمها . وهرب الفنان ، وهو لايريد ولا يستطيع أن يفعل ما فعل الكثيرون قبله ، بغزارة واتقان رائع . هرب وهو لا يدري الى أي مكان يذهب :

الغطس في قاع الهاوية ! سواء في الجحيم أو في النعيم ، في قاع المجهول بحثا عن شيء جديد .

(بودلير)

وهكذا استشعر بودلير الكلمة الفعـــالة لدى « المشتغلين بالفن » ، كلمـــة الجديد » ، أو الجدة ، فلا أهمية للجمال أو القبح ، طالما أن الانسان «يبتكر » شيئا لم يره ولم يسمع به أحد من قبل ، وأن يكون « خلاقا » و « أصيلا » ..

بيد أن ارادة عمل « شيء آخر » مع احتمال القلب أو التحطيم ، أو الخلع ، أو البتر ، أو اقتراح الألغاز الرمزية ، والأحاجي ، والخدم ، وتحول الفنـــان الى « مشتغل بالفن » لا يمكن أن يتم كل ذلك دون تشجيع من التجار والمشترين . وكان من شأن دخول عملاء جدد يملكون قوة شراء كبيرة ، ولكنهم بلا ثقـــــافة تقليدية « سوق الفن » هذا أن شجع انتاج هذا الفن الذى انقطع عن أصولهالتقليدية ان الظاهرة « بيكاسو » لا تتوقف على عبقرية بيكاسو الشاذة وحدها ، وانما أيضا على نجاح بيكاسو التجارى .

ولم تكن كتلة الشعب ، بل كان قسم نشيط من (الهواة » هو الذى عمل على نجاح فن بدأ ينسى الماضى ، وينكر الحاضر ، وينازع العلم نفسه .

٣/٥ ـ الفن ، ناقد العلم .

الواقع أنه لا يمكن أن يستمر البحث عن « الجديد » بعض الوقت دون أن تظهر بعض التيارات . ومن كثرة البحث فى كل الاتجاهات ، قد يعثر بعض البـاحثين على فنانين ، أو يخلق بعض « المشتغلين بالفن » فنانين .

والأثر الأكبر لهذه الأزمة الطويلة هو بلا شك دوام الحياة الفنية . ولم يزل فى الوجود شعراء مرهفو الحساسية والعاطفة ، سواء تغيروا أو فسدوا وضلوا ،وسواء تمردوا أو خضعوا . ويستمر أيضا الشوق والحاجة الى الانفعال الفنى ، والى ثمن « الجمال والحقيقة » لدى عملاء الفنانين وتجارهم ، والموظفين الذين يديرون أعمالهم، وبخاصة لدى الجمهور نفسه . ولم تزل صيحة الألم الطويلة التى تحدث عنهــــا الفريد دوموسيه تدوى فى أرجاء ايطاليا والعالم كله .

أتأسفون على الزمن الذى كان فيه الرب
يسير على الأرض ، ويعيش بين شعب من الآلهة ؟
حيث كانت فينوس استارتية ، ابنة « موج البحر » ،
وهى لم تزل عذراء ، تهز دموع امها ،
وتخصب العالم وهى تقتل شعورها ؟

(الفريد دو موسيه)

نعم اننا نأسف على هذا الزمن ٠

نأسف عليه لأن الواقع بدون « ما فوق المواقع » كئيب ، باهت ، وتافه ،سريعا ما يغدو فى نظر الكثيرين ذلك « الهراء » الذى استشعره وأخبر به واحد من الشعراء الأوائل ، هو أرثر رمبو ٠

نأسف عليه لأنه من غير ما فوق الواقع تصبح أزمات هذا الواقع وتقلصاته أشياء منفرة لا معقولة ٠

نأسف عليه لأنه بدون ما فوق الواقع ، تهتز الأخلاق ، وتتغلب القوة ، وتصبح السلطة السياسية فى أيدى الطغاة ٠

نأسف عليه لأنه بدون مافوق الواقع تصبح المعاناة والفشل والموت أشياء عقيمة لا مرد لها ٠

نأسف عليه لاننا جميعا لسنا أولى عزم ، ونحن فى حاجة الى المعنى والأمل٠

نأسف عليه لأنه ما من جماعة بشرية عاشت دون أن يكون لديها تصور لأسرار الكون ، ولأن تجربة « الواقعية » التى ارتبطنا بها منذ أربعمائة سنة انتهت الى طريق مسدود

وانى اذ أكف عن هذا الأسلوب الخطابى ، أقول ان ما يدعيه العلمأنه وحده القادر على توفير السعادة للانسان ، قد باء بالفشل ٠ ان صيحة « الجمال ـ الحقيقة ـ الطيبة » قد أطلقها « بيكون » ، أما صيحة « الحقيقة ـ الواقع العلمى ـ الطيبة ـ الجمال ، فقد أطلقها « سولينتسين » ٠ واليوم ، تكثر الكتب ، حتى بالفرنسية التى تنهار فيها مناعم العلم بأنه يحكم الناس ٠ هناك أشياء كثيرة «لاتجرى كما ينبغى» فى مجتمعاتنا العلمية ، وفى اشتراكيتنا العلمية ٠ ولابد ان هؤلاء السادة العلماء قد نسوا فى تقديراتهم بعض العوامل ٠ والعلم يدرك كل ذلك ، انه يتحرى عن حقيقة العلم ، بل انه يعمل على كشف أخطائه وتعسفاته ٠

والحقيقة أنه منذ خمس عشرة سنة ظهر فى بعض مجالات « الواقع » اخفاق أساليب العلم التجريبى التقليدية ، وهى أساليب البحث وطرائق التعبير ، ولم تزل العلوم الانسانية مخيبة للآمال ٠ حتى العلوم الطبيعية ، فانها عاجزة عن السيطرة على نتائجها وتناقض هذه النتائج ٠ كلا ان الطبيعة لا تسمح للعقل البشرى بأن يفهمها بالسهولة التى تصورها ديكارت ونيوتن ٠

ومنذ قرابة عشرين سنة ، عين بعض الباحثين من مختلف الاقطار حـــدود « العقلانية الكلاسية » وأخطارها · حقيقة ان النهج العلمي الحديث كان ولم يزل وسوف يبقى شديد الفعالية في الكثير من المجالات ، وكان ولم يزل وسوف يبـقى واحدا من غزوات البشرية الكبرى · ولكنه في الكثير من المجالات الأخرى بسـيط وخطي للغاية ، وحتمي وجامد للغاية ، فلا يستطيع أن يحيط احاطة صحيحة بتعقـد الواقع تعقدا غير ثابت · وقد تولد من هذه الملاحظات حركة البحث المســماة « نظرية المذاهب » ·

وحديثا ، طرح أحد كبار علماء الاجتماع الفرنسيون ، ادجار مورن مشكلة حدود العلم الحديث بكل أبعادها ، وكذا مشكلة الاجراءات التي تيسر التحـكم في الواقع المعقد ، والاقلال من بتر « حياة الكائنات ، وسر الأشياء » · وقد بـدأ منذ عنيهة نشر « مجمل » ضخم بعنوان « بسيط » هو « المنهاج » ، وفي مقـــدمة الكتاب ، يشير المؤلف بقوة الى النزعات الضارة للعلم الكلاسي ، من حذف المجهـول وغير المقيس ، ومن باب أولى ما لا يمكن قياسه ، وانشاء المثل العليا ، والعقلانيـة والتسوية ، والتعميم ، وبسط نتائج بعض الابحـــاث ونطاق بعض القوانين في الزمان والمكان بطريقة تعسفية ، واخفاء روابط التعقد ، وعدم القدرة على التركيب والتجميع ، وبقاء الأشياء « مفتتة » ·

والعلم يتغير · ولكي أبشر بتصالح يتم بين الفن والعلم ، يكفيني أن أطـالع بعض العبارات التي كتبها رجل مثل ادجار مورن ، من قبيل : « اننا في حاجـــة الى مبدأ للمعرفة لا يحترم سر الأشياء فحسب ، وانما أيضا يكشف عنه » ·

٦ ـ كيف يمكن تجدد الوفاق بين العلم والفن ، والمصـــالحة بين « الجمـال ـ الحقيقة الشخصية و « الحقيقة الواقعية»؟

ما معنى هاتين الكلمتين اللتين يزداد استخدامهما منذ بضع سنوات ، وتترددان كثيرا في حديثي : الواقع ، وما فوق الواقع ؟

الواقع :

في قاموس روبير » من كلمة لاتينية معناها ، شيء [···] ، اسم مذكر ؟ الأشياء نفسها ··· ما يكون » · ويستشهد روبير بباشلار : « الملاحظة العلميـــة تعيد بناء الواقع » ·

وضح أن كلمة « واقع » تعتبرها هنا مرادفة للواقع « المحسوس » أى الذى « يستطيع الانسان أن يدركه بحواسه » أما مباشرة واما بواسطة آلات أو أجهزة »· الواقع هو العالم المحسوس كله ، وكل شيء أو نظام أو كائن محسوس فى العالم المحسوس ·

ومن الواقع المحسوس ، وبالتالى الذى يمكن ادراكه بحواس الانسان . جزء كبير غير مدرك بالفعل لعدم وجود الانسان الحى الذى يستطيع ادراكه · ان علم البشر يتطلب ليس فقط أن يدرك الانسان الواقع ، وانما يتطلب أيضا ذكرى هذا الادراك ذكرى تنتقل بدقة الى سائر الناس · هذه الحقائق تستلزم التمييز فى « الواقع » بين:

ـ الواقع . الذى يعرفه العلم ويتضمنه : الواقع الملحوظ أو المجرب

ـ الواقع غير الملحوظ . وغير المجرب لسبب ما (واقع كان فى الامكان ملاحظته ولكنه لم يلاحظ ؟ واقع لم يستطع الانسان ملاحظته ، أو أنه لا يستطيع أو لن يستطيع ملاحظته بسبب ظروف خاصة بالمكان أو الزمان · مثال ذلك : الأحداث أو الكائنات أو الأشياء التى لم توجد بعد ، وتلك التى توجد الآن ولكن على كوكب تابع لاحدى الشموس ، أو المجرات ، وتلك التى نتجت على الارض أو القمر منذ خمسة عشر الف سنة)· ويمكن أن نطلق كلمة (فوق الواقع) على الواقع الذى يفلت فى الأحوال الحاضرة من ملاحظة الانسان ، ومن ثم من العلم التجريبى (مع احتمال التصدى له بطريق العقلانية) ·

ما فوق الواقع :

هو « الوجود بعد الواقع » كما يقول قاموس روبير · ولكنى أستخدم هذه الكلمة بمعنى أدق : « الموجود بعد الواقع الملحوظ » · ما فوق الواقع هو مجموع العوامل أو الأشياء أو النظم غير الملحوظة ، والتى لابد أن يفترض الانسان أنها واقعية حتى يفسر الواقع الملحوظ ·

ومن الواضح أن الواقع الملحوظ مفصول عن ما فوق الواقع بالنسبة الى البشر وحدهم · ومن الواضح ايضا أن الواقع الملحوظ لا يشكل من الوجهة الموضوعية نظاما منفردا · لذلك فان تفسير الواقع يتطلب النظر بعين الاعتبار الى « ما فوق الواقع » · وهكذا فان الواقع الملحوظ لا يكفى لتفسير الواقع ، ولا حتى الواقع الملحوظ ·

ما فوق الواقع هو مجموع الفروض والمعتقدات التى تتجـــاوز الواقع ، والتى يضطر الانسان الى تخيلها أو اختراعها أو تقبلها حتى يصير الواقع عنده معنى يمكن احتماله ، ومعايشته بسرور ان أمكن ٠

لمـــاذا الجمـــال « خـــالد » ،
ومرتبط بوجـــود البشر وبالعـــلم ؟
ولمـــاذا يـــأتى التجـــديد ؟

ذلك لأن الجمال يذكر بما فوق الواقع الضرورة لفهم الواقع ومعايشته ويجعله محسوسا ٠ والعلم كما رأينا منذ قليل لا يكفى لتفسير الواقع الذى يسجله ويحصيه ولا يكفى لجعله محتملا ، ولا يستطيع دون أخطاء ومعاناة شديدة أن يحبس الانسان فى داخل المعرفة التجريبية ٠ يجب على العلم أن يتقبل ويستثير ما فوق الواقـــع الذى يتخيله الفن ويصوره ، أو على الأقل يسهم على نطاق واســـع فى اختراعـــه وتمثيله ٠

الفن مقترن بمعارف البشر وخيالهم ، انه هو الذى يجعل العقل فى الموضـــع الذى يتيسر له فيه أن يدرك الأمور بقوة ، ويكتشفها ، « الوضع الذى تتلقى فيـــه البكارة حافز الخصوبة » ٠

الفن والجمال يولدان فى العقل ذاكرة نشيطة ، والرسالة المؤثرة تعيـــد تنظيم طائفة من المعلومات التى سبق تخزينها ، وأحيانا تهييج هذه المعلومـــات ، فتكسبها ترابطا وتنظيما ودواما تسببيا يخلق الشخصية

ولا بد أن يكون الفن موجودا فى التقنيات كلها ، وعن طريق « الكمـــال » يضفى الفن جاذبية على الأداة والآلة والشارع والمدينة ٠٠ الفن وحده هو الذى يجعل الناس يلقون على الشىء المصنوع نظرة دافئة ٠ وعن طريق « الكمال » يتجاوز الفن حدود المنفعة فى سلم القيم ٠ والفن ، فيما بعد الواقع الملحوظ الذى يمكن قياسه، والفعال بصورة مباشرة ، يستدعى ويضمن « ما فوق واقع » أشد لزوما ٠ وعلى الفن فى كل مكان ، أن يضيف الىالمنافع علامة الانتماء الى الكون الشاسع « الخـــالد » الذى نحن أعضاء فيه ٠ وفيما وراء النافع الفردى نجد النافع الجماعى ، الانسانيـــة وفيما وراء النافع المباشر ٠ نجد النافع الدائم ، طويل الأجل ، وفيما وراء الانســـان الحيوان والنبات ، وفيما وراء الأرض ، الكون ٠ رسالة الفن أن يذكر ويعلن فى الحياة اليومية ، وفى الأعمال الكبرى الفلسفية أن الانسان ينتمى الى نظام الكون الغامض ، الى ذلك « النظام » العظيم (الذى لم يكشف العلم الا جزءا منه) ، وهـــو

نظام غير كامل بالتأكيدوبالصورة التى نرغبها ، ولكنه مع ذلك متماسك وخصب بدرجة تكفى لأن نعيش فيه ٠

يجب اذن على الفن والعلم اللذين نراهما اليوم منفصلين ، بل أيضا متضادين ، أن يتعاونا ، وسوف يتعاونان بالفعل ، فى ادراك التنظيم العالمى واكتشاف ما فيه من واقع ، وفوق واقع ، وهو أمر ضرورى لعقلنا وسيادتنا وبقائنا ٠ والمطلوب هو الاسهام بالعمل فى هذا التنظيم العالمى ، وهو ما يسميه ادجار مورن آى العمل التنظيمى ٠

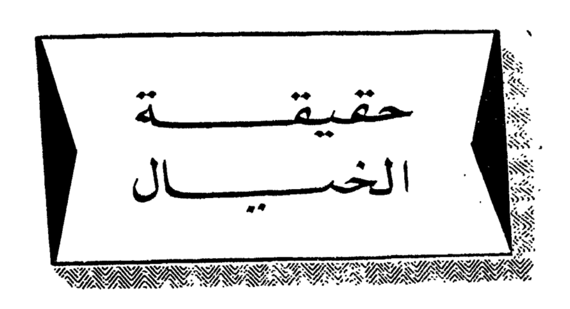
وعندئذ ٠٠٠

سوف نوحد الوردة البيضاء والحمراء :

ابتسمى يا سماء لهذا الاتحاد الجميل ،

بعد أن تجهمت طويلا لعداوتها !

● ● ●



● المقال فى كلمات

يناقش هذا المقال العلاقة بين الحقيقة والجمال ، الحقيقة باعتبارها الغاية التى يسعى العلم الى الكشف عنها،والجمال باعتباره الهدف الذى يتغياه الفن،وهذا موضوع قديم كثر البحث والجدل فيه ، ولكن الكاتب يعالجه من زاوية الخيال الذى ينير البصر والبصيرة ، ويستثير مواهب العالم والفنان ، ليكشف الأول عن الحقائق العلمية ، ويبدع الثانى الروائع الفنية .

الكشف العلمى والخلق الفنى يصدران عن عملية نفسية واحدة اختار لها الكاتب مصطلح « التداعى الثنائى » ، عملية ينشط بها العقل والخيال ، وتدرك الحواس أشياء كانت خافية عليها . ومن ضروب التداعى الثنائى : الجناس والقافية والمجاز والاستعارة ، والوزن والايقاع ...

ولقد مر الفن فى تاريخه بتطورات كثيرة أجرت تعديلات حاسمة فى القيم والمعايير وأساليب الادراك ، ومر العلم فى مساره التاريخى بمثل هذه التطورات . وهناك يقينا فروق كبيرة بين وسائل الحكم على النظريات العلمية ، وبين طرق تقييم الأعمال الفنية ، غير أن هناك تنقلات مستمرة بين هذه الطرق ، والنظرية

الكاتب: آرثر كوستلر

ولد عام ١٩٠٥ ببودابست (جنسية انجليزية) • درس فى معهد الفنون التطبيقية فى فينا • بعد أن قضى فترة فى ممارسة السياسة ، عكف على الدفاع عن المحرومين ، وتفرغ للعلم • من مؤلفاته « وصية أسبانية » « والصفر واللانهاية » و « الحبل المشدود » و « زهرة اللوتس والانسان الآلى » •

المترجم: أحمد رضا

المتطرفة والالهام الكاذب يملآن تاريخ العلوم ، كما تملأ الأعمال الفنية الرديئة تاريخ الفن •

الاكتشاف العلمى يستثير فى نفس العالم احساسا بالجمال، ومن ناحية الفن لا يحدث الشعور بالجمال الا اذا أقر العقل صحة العملية التى استثارت هذا الشعور • وفى الفن ، يوجه المصورين والنحاتين وتلح عليهم نظريات علمية •

وثمة جهود كبيرة تبذل من الجانبين ، العلم والفن للتقريب بينهما •

وفى الانسان ، عالما كان أو فنانا ، « دافع استكشافى » يحثه على البحث عن الجديد • وأخيرا ، فالعالم كله كما قال شكسبير « مسرح » • ولكن الحياة فى رأى الكاتب تجرى على مسرحين فى مستويين مختلفين : مسرح بمستوى عادى يتحرك عليه عامة الناس ومسرح على مستوى مأساوى ، ينتقل اليه العالم الباحث المستكشف والفنان الملهم الخلاق ، حين تستبد بأى منهما مشاعر قوية فياضة تشكل الاستبصار أو الاستنارة أو الالهام ، فيكتشف بعض ملامح الحقيقة ، أو أطياف الجمال الفنى ، ولكنه سريعا مايعود الى مسرح الحياة العادى ومعه كشف علمى أو رائعة فنية •

فى خطاب حرره فى عام ١٨١٧ كيتس لبنيامين اينى ، نجد الجملة الآتية :
« لست واثقا من شىء ثقتى بقدسية خفقات القلب ، وحقيقة الخيال ٠٠٠ »
ولا يبدو هذا الكلام واضحا كل الوضوح ، ولسنا نتقدم كثيرا فى تفهمه حين يتكشف لنا أن ثمة أشعارا تردد صداه ، وهى الأشعار المشهورة التى تختم القصيدة الغنائية المدونة على اناء اغريقى ، والتى نظمت بعد ذلك بعامين :

الجمال هو الحقيقة ، والحقيقة هى الجمال ، هذا هو كل ما ستعرفه على وجه الأرض ، وكل ما ينبغى لك معرفته ٠

وليس من شك فى أن فى هذين البيتين شيئا من الجمال ولكن هل يقولان الحقيقة ؟ أعتقد أنهما كذلك ٠ ومع ذلك فان العلاقة بين الحقيقة والجمال ، أو بعبارة أعم بين العلم والفن موضوع قديم من الموضوعات الشائكة المطروحة دوامـا على بساط البحث والجدل ، وسوف أقتصر فى هذا المجال على الالمام ببعض مظاهره ٠

لقد قيل ان الاكتشاف العلمى يتكون أساسا من رؤية تماثل بين الاشياء ، لم يلحظه أحد من قبل ٠ وعندما لمح وليم هارفى قلب سمكة عار وكأنه مضخة آليـة مضرجة بالدماء ، وجد بين الاثنين تماثلا لم يلحظه من قبل ، كذلك كان شـأن الملك سليمان حين شبه عنق سولاميت ببرج من الباح ٠
هذان الاكتشافان على ما يبدو مختلفين كل الاختلاف ، ومع ذلك فانهمـا فى الواقع يصدران عن عملية نفسية واحدة : فثمة شىء أو حدث عادى تدركه الحواس فى ضوء جديد غير عادى ، ضوء كاشف ، كما لو أن انسانا أزاح النقاب الذى يحجب بصره ٠ هذه العملية ذات أهمية جوهرية فى فن الاكتشاف ، وكذا فى اكتشافـات الفن ٠ وقد اشتققت لها منذ وقت قريب كلمة « تداعى ثنائى » حتى يمكن تمييزها من التداعى النمطى الشائع فى المجالات العادية ٠ و « التداعى الثنائى » وثبـة فجائية فى المخيلة الخلاقة التى تربط بتركيب جديد فكرتين ملحوظتين ، أو أسلوبين من الادراك ، أو عمليتين عقليتين ، لم يكن شىء يربطهما من قبل ، ويعقب هـذا التداعى الثنائى عادة صيرة تعجب « أمريكا ! » (وجدتها !) تعبر عن الاستضـاءة العقلية ، أو التنفيس العاطفى ٠

والجناس هو أبسط أنواع « التداعى الثنائى » ، هو العلاقة الصوتيـة التى تربط خيطين من خيوط الفكر ٠ أما « القافية » فانها جناس راق ، يتردد جرسه بالمعنى ٠ كذلك فان « الوزن » و « الايقاع » حين يغزوان الكلام ، يذكران بدقات طبلة الساحر ، وكما قال بيتس « يهدهدان الروح حتى تدركها النشوة » ٠ وأخيرا فان « المجاز » أو « الاستعارة » بيان شفوى يكتسب بعدا جديدا باضـافة صورة مرئية ٠

ان ما اريد أن أوضحه هو أن الهياكل التركيبية التى نعرفها على هذا الوجـه فى مجال الخلق الفنى لها نظائرها فى أبحاث رجل العلم ٠ من ذلك مثلا ان للنبضات المنتظمة أهمية جوهرية فى دراسات علم الحيـاة ، وفى الادراك ٠ وتردد الذبذبات التى تصل الى العين والأذن هو الذى يحدد اللون وارتفاع الصوت ٠ وكان الفيثاغوريون الذين انطلقوا بنا فى عالم المغامرة العلمية يعتبرون الكون بمثابة صندوق موسيقى هائل ، وأن الفواصل الموسيقية تقابل المسافات الممتدة بين افلاك الكواكب الأمر الذى زودنا بالأسس الرياضية لتآلف النجوم والكواكب السيارة ٠ ومع انهـم لم

يكونوا من أنصار المذهب المادى ، فانهم رأوا فى كل مادة أرقاما ترقص ، كذلك فان الفيزياء الحديثة ، بعد أن حولت المادة الى طاقة ، عـادت الى هذا الوضـع نفسه .

وثمة خطأ شائع للغاية ، يتمثل فى الاعتقاد بأن عمليات الاستدلال العلمى منطقيه خالصة ، وانه ينقصها الصفات المحسوسة والمرئيه الخاصه بالخيال الشعرى وقد أجرى تحقيق لدى علماء الرياضة الامريكيين ، كشف أن جميع العلماء بما فيهم اينشتين كانوا يفكرون بصور مرئية ، لا بمفاهيم شفوية محددة . وثمة واحد من أعظم علماء الفيزياء فى كل الازمان ، هو ميشيل فاراداى ، رأى بصورة حسية التوترات التى تحيط بالمغناطيس والتيارات الكهربية كأنها خيوط مقوسة فى الفضاء سماها « خطوط القوة » وتصورها واقعية كما لو كانت مصنوعة من خيوط صلبة ، وتوصل الى تصوير الكون كله مرتبا تبعا لهذه الأقواس ، وبعد زمن قليل أصيب بالشيزوفرانيا . وهناك أوجه شبه كبيرة بين خطوط القوة التى تعمر عالم فاراداى وبين الدوامات التى تدور فى سماوات تصاوير فان جوخ .

ومع ذلك فهناك رأى شائع يؤكد أن العلم ينبع الحقيقة ، وأن الفن يستهدف الجمال . فاناء كيتس قد يكون مشروخا ، ورسالته قد تبدو كاذبة بعض الشىء ولكنا اذا أمعنا النظر ، ظهر لنا الشرخ وكأنه اختفى . ان كلا من العالم والفنـان يطلق تجربته الواقعية فى الأسلوب التعبيرى الذى اختاره ، وهمـا لا يعيشان فى عوالم منفصلة : فهما يشغلان طرفى طيف متصل ، أو قوس قزح يمتد من الاشعة تحت الحمراء لدى الفيزيائيين الى الأشعة فوق البنفسية لدى الشعراء ، ويشتمل على عدد كبير من ظلال الفروق الوسطى والنزعات المختلفة ، كالهندسة المعمارية ، والتصوير الفوتوغرافى ، والشطرنج ، والطبخ ، والطب النفسى ، والسيرابيك . وليس هناك حدود فاصلة فصلا دقيقا بين مجال العلم من ناحية ومجـال الفن من ناحية أخرى . والانسان « الشمولى » فى عصر النهضة ، مواطن ينتمى الى المملكتين .

وتختلف المعايير بطبيعة الحال باختلاف العلوم والمعارف ، ولكنها تعرض كلها تدرجات متصلة من الأساليب الموضـوعية « نسبيا » التى تستعمل فى التحقق من نظرية علمية عن طريق التجربة ، الى المعايير الشخصية « نسبيا » المتعلقة بالقيمة الجمالية . ويجب التأكيد بنوع خاص على كلمة « نسبيا » . من ذلك أنه يمكن تفسير نفس المعطيات التجريبية فى معظم الاحوال بأكثر من كيفية واحدة ، ولهذا ففى تاريخ العلوم من الخلافات الشديدة ما فى تاريخ النقد الأدبى ، وفى هـذا عزاء لنا جميعا . والواقع أن التقـدم العلمى ، مثـله مثـل السالك المهجـورة فى الصحارى ، قد انتثرت فى ساحته هياكل ابيضت من نظريات طواها النسيان ، كانت تبدو فيما مضى وكأنها ستعيش أبد الآباد .

ويتضمن تطور الفن تعديلات قاطعة فى القيم المسلم بها ، والمعايير الهامة ، وأساليب الادراك . ففى غضون القرنين الماضيين فقط شهدت أوروبا ازدهـار الكلاسية والرومانسية وال « استيرن آندرانبو » والمذاهب الطبيعيـة ، والدادية ، والسيريالية ، والقصة الاجتماعية ، والوجودية ، والحديثة .. وفى تاريخ التصوير، كانت التغيرات أعمق جذورا .

وتميز التعرجات نفسها تقدم العلم : ويكفي لذلك أن نفكر في تاريخ الطب أو علم النفس أو الفيزياء • وفي التعديلات الأساسية التي طرأت على مفهوم الكون منذ أرسطو الى أينشتين ، مارين بنيوتن • فالشاعر والمصور والعالم يفرضون كلهم على الكون نظرتهم العابرة بدرجة ما ، ويبني كل منهم أنموذجه الشخصي للحقيقة الواقعة . ويختار ، لكي يظهر هذا الأنموذج واضحا كل الوضوح مظاهر التجربة التي يرى أنها كاشفة معبرة ، ويستبعد المظاهر •• التي يرى أنها عديمة الاهمية • ونجد نفس النهج التقني ، نهج التجريد بطريق الانتقاء في رسم المصور الكاريكاتوري، ورسم الفيزيائي ، وخريطة الجغرافي ، والمنظر الطبيعي ، وصورة الانسان المبسطة أما التكنيك فهو واحد ، وانما تختلف مجالات التطبيق ومعايير الملاءمة •

ولست أبالغ : فهناك بالتأكيد فرق كبير في الدقة والموضوعية بين الطرق المستعملة للحكم على نظرية فيزيائية ، وبين الطرق التي تتيح تقييم عمل فني •ولكن لابد أن انبه ثانية الى أن هناك تنقلات مستمرة بين هذه الطرق • وفضلا عن ذلك فان عملية الحكم تأتي دائما متأخرة ، بعد العمل الخلاق ، في حين أن المرحلة الحاسمة للعمل نفسه هي على الدوام وثبة في خفايا المجهول ، أو غطسة في ظلال المعرفة ، وغالبا ما يصعد الغاطس وفي يده حفنة من طين بدلا من المرجان • والالهام الكاذب، والنظرية المتطرفة يملآن تاريخ العلوم بقدر ما تملأ الأعمال الفنية الرديئة تاريخ الفن . ومع ذلك فانها تثير في نفوس ضحاياها نفس الايمان القوي والبهجة اللذين تثيرها الاكتشافات الجيدة التي يتضح فيما بعد أنها حقيقة وصحيحة • والعالم في هذا الصدد ليس في مركز أفضل من الفنان : ففي عناء العمل الخلاق ، لا تكون الحقيقة مرشدا أضمن أو أقل التصاقا بالشخصية من الجمال •

نستطيع الآن ان نخطو خطوة أخرى • ان كل اكتشاف علمي صحيح يستثير في نفس الخبير احساسا بالجمال ، ذلك لأن حل مسألة صعبة يخلق انسجاما في موضع كان يسوده التنافر • والعكس بالعكس ، لا يمكن أن يحدث الشعور بالجمال الا اذا أقر العقل صحة العملية التي استثارت هذا الشعور • ان صورة من صور العذراء لبوتيشيللي ، ونظرية لبوانكاريه لا يثيران في الذهن أقل شبه بين البواعث أو التطلعات لدى مبدعيهما ، وعلى ما يبدو كان الأول يبحث عن «الجمال» والثاني عن « الحقيقة » • ولكن بوانكاريه كتب يقول ان ما كان يرشده في أبحاثه المترددة غير الواعية في سبيل الحصول على « التوليفات الموفقة » التي تولد الاكتشافات هو « الاحساس بالجمال الرياضي ، وانسجام الأرقام والأشكال ،والأناقة الهندسية • انه احساس جمالي حقيقي ذلك الذي يعرفه علماء الرياضة كلهم »

وثمة عدد كبير من العلماء المبرزين قد أسروا بهذه الخواطر نفسها • كتب ج•هـ•هاردي في مؤلفه المشهور « دفاع عالم الرياضيات » : « لا مكان في العالم للرياضيات القبيحة » • وذهب بول ديراك عميد الفيزيائيين الانجليز الى أبعد من ذلك في عبارته المشهورة : « ان توفير الجمال في المعادلات لأهم من جعلها تتوافق مع التجارب » • ولم يمنع ذلك من حصوله على جائزة نوبل •

ولنتحول الآن الى الطرف الآخر للطيف • ان الكاتب الروائي والشاعر لا يبدعان في فراغ ، ذلك لأن رؤيتهم للعالم تتبع (بعلمهم أو بلا وعي منهم) الساحةالفلسفية

والعلمية المنبسطة فى عصرهم · كان جون دون متصوفا ، ولكنه أدرك للحال معنى تلسكوب جاليليو :

نسج الانسان شبكة ، ورمى الشبكة

على السماوات ، واستحوذ عليها ···

وكان لنيوتن تأثير مشابه ، وكذلك بالطبع داروين ، وماركس ، وفريزر بكتابه « الغصن الذهبى » ، وفرويد ، واينشتين · أما بوتشيللى فانا لا نعلم الكثير عن آرائه الفلسفية ، ولكن ما نعلمه منها هو أن المصورين والنحاتين توجههم دواما بل وتلح عليهم نظريات علمية ، أو يزعمون أنها علمية : قطاع الذهب عند الاغريق ،هندسة المنظور ، والمصغر ، « نهائيات التناسب التام » عند دورر وليوناردافنتشى ، ومذهب سيزان بشأن تحويل الأشكال الطبيعية كلها الى دائرة ومخروط واسطوانة ، وهكذا دواليك · ونجد ما يقابل « دفاع عالم الرياضيات » الذى يجعل الجمال قبل المنطق، فيما قاله سورا « انهم يرون فيما عملته شعرا · لا ، اننى أستخدم أسلوبى فقط ، هذا هو ما أفعله » ·

ويبدو من الجانبين أن جهودا شديدة تبذل فى سبيل التقارب : فرجل العلم يعترف بأنه يعتمد على الاستبصار (أو الحدس) ليتقدم فى نظريته ، والفنان ينسب قيمة كبيرة ، وأحيانا مبالغا فيها الى المبادىء المجردة التى تسيطر على استبصاره · والعاملان يتكاملان ، وتتوقف النسبة التى يتحدان بها قبل كل شىء على المجال الذى تعبر فيه القوة الخلاقة عن نفسها ·

ولكن ما هى طبيعة هذه القوة ، وبواعثها ، ودوافعها ، والحاجة اليها ؟ لقد انتهى علماء الأحياء منذ بضع سنوات الى أنه يوجد عند الانسان والحيوانات العليا « دافع استكشاف » له مالدوافع الغذاء والجنس من أهمية جوهرية · ويمكن أن تقترن الحاجة الى الاستكشاف بدوافع أخرى وتخدمها ، دوافع تتصل بغرائز البقاء والتناسل، أو بالطموح والزهو لدى الانسان · ولكن للبحث عن الجديد فى أنقى أشكاله ، غاية فى ذاته · وكما قال ستيفنسون :

« ان الترحال مع الأمل خير من الوصول الى الميناء » ·

وفى الفنان العظيم شىء من صفات المستكشف ، أما الشاعر فانه لا يمضى كل وقته فى « التلاعب بالألفاظ ، كما يعتقد السلوكيون ، ولكنه يستكشف الامكانيات الانفعالية والوصفية فى اللغة · وأما المصور فانه يكرس نفسه طول حياته ليتعلم كيف يرى ·

الدافع الخلاق اذن هو مصدر احيائى فريد فى نوعه ، ولكنه يتخذ مسالك واتجاهات كثيرة للغاية · والفضول يعلن عن المظهر الأدبى ، أما التعجب فانه يعلن عن المظهر العاطفى ، والفضول والتعجب يجتمعان فى خليط واحد ، ومجموع ذلك يبرر رحلات الاستكشاف التى يقوم بها كل من العالم والفنان · ولقد وصف العالم الفلكى يوهانس كبلر الشعور « بالوضوح الرائع » الذى سلب لبه حين اكتشف قوانين حركة الكواكب ، تلك هى الخبرة التى يبلوها كل كاتب حين يجد مقطعا شعريا وقد اتخذ

فجأة الشكل الذى يبدو أنه مهيأ له من قبل ، أو حين تبرز صورة بيانية وتنبسط في حلاوة التعبير • وثمة تجارب من هذا النوع تجمع دائما بين الانشراح الذهنى والدفق العاطفى ، ذلك الشعور « الاوقيانوس » الفياض • شبه الصوفى الذى يبدو فيه « الأنا » الفانى ، لالحظة واحدة ، وهو يذوب كحبة ملح فى بحر لجى • الفن هو نهج السمو ، وعندذروة قدرته ، تتفتح مشاعر الانسان فتصير مشاعر كونية •كذلك فان العلم يحاول أن يشرح الظواهر الخاصة بوساطة قوانين عامة ، بمعنى أنه يرد الألغاز الفردية الى اللغز الشمولى الكبير •

ومرة أخرى ، نقول ان الاستنارة الفكرية ، والتطهير (أو التنفيس) العاطفى يشكلان جوهر التجربة الجمالية • فالأولى تمثل لحظة الحقيقة ، والثانى يجلب الشعور بالجمال ، والاثنان مظهران متكاملان لعملية واحدة لا تتجزأ • ولا بد أن يكون هناك خبرة بالخفيفة ، مهما كانت خبرة شخصية حتى ينتج الشعور بالجمال والعكس بالعكس فان كل حل للغز من ألغاز الطبيعة ، كحل مشكلة كبيرة من مشاكل الشطرنج ، يجعلنا نصيح : « ما أجمل هذا ! » •

وهكذا ، فلكى يتسنى لنا اصلاح الاناء الاغريقى المشروخ وجعله مقبولا فى عصرنا الحاضر ، ينبغى لنا أن نصحح أشعار كيتس ونترجمها بلغة الحاسب الآلى : الجمال مرتبط بالحقيقة ، والحقيقة مرتبطة بالجمال • وفى الامكان فصلهما بالتحليل، بيد أنهما فى التجربة الحية للعمل الخلاق (الذى سوف يتكرر بعد ذلك لدى أولئك الذين يستفيدون منه) لا ينفصلان ، شأنهما شأن العاطفة والفكر • ويشير الاثنان، الأول بلغة العقل ، والثانى بلغة الوجدان الى لحظة صياح أرشميدس : تلك اللحظة التى قال عنها كارليل انها تلك التى فيها « اللانهائى مجبر على الاختلاط النهائى ، وأن يبقى مرئيا ، وسهل المنال على هذه الحال » •

ويؤدى بى هذا الى نقطتى الأخيرة • فمع أن العالم كله مسرح ، كما يقول شكسبير ، فانى أعتقد أن حياة الناس تجرى على مسرحين فى مستويين مختلفين ، يمكن أن نسميهما : المستوى العادى والمستوى المأساوى • ونحن فى الغالب نتحرك على المستوى العادى ، ولكننا فى ظروف نادرة ، اذا واجهنا الموت أو غمرنا الشعور « الأوقيانوسى » الفياض ، وبدا لنا ان بابا صغيرا ينفتح تحت أقدامنا ، واننا ننتقل فجأة الى المستوى المأساوى ، مستوى المطلق • عندئذ تبدو المشاغل « الروتينية »فى حياتنا اليومية سطحية تافهة • ولكننا حين نعود سالمين الى المستوى العادى نستبعد تجارب المستوى الآخر ، باعتبارها من تهيؤات أعصابنا المتوترة •

ان محاولة جمع هذين المستويين هى أسمى صور الابداع البشرى • فالفنان والعالم موهوبان (أو مبليان) بالقدرة على ادراك الأحداث العادية المبتذلة فىالممارسة اليومية من زاوية الأبدية ، وكذا ، وبالعكس من ذلك ، القدرة على التعبير عن المطلق بلغة البشر ، وعكسه بصور مادية محسوسة •

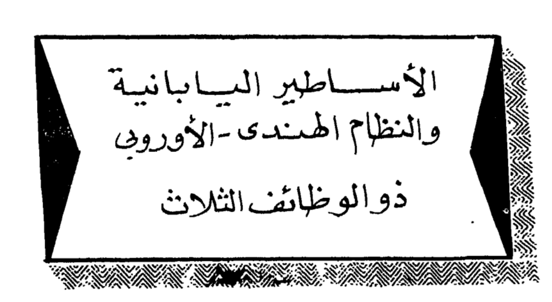
أما عامة الناس فانهم لا يملكون من الموارد الفكرية أو الثروات العاطفيةليعيشوا أكثر من لحظات قصيرة عابرة على المستوى المأساوى • واللانهائى ، شىء لا انسانى ، سريع الزوال ، لا يتيسر مواجهته الا بقسره على الاختلاط بعالم المحسوس الفانى •

والمطلق عند الوجوديين لا يتحقق شعوريا الا اذا اقترن بشيء محسوس مقترن بالعالم المألوف ، وهذا ما يجتهد العالم والفنان في تحقيقه ، دون أن يكونا دواما شاعرين بذلك • وعندما ينجحان في ضم المستويين ، يتخذ الغموض الكوني سمة البشر ، وينجذب الى فلك الآدميين ، فيغير معالم تجاربهم الكئيبة ، ويتوجها بهالة المجد •

ولا حاجة الى القول بأن الروايات ليست كلها (ولا ينبغى أن تكون كلها) « روايات ذات مشاكل » تمطر القارىء بوابل متواصل من المآسى والنماذج الفنيـة أو المادية ، والا كانت من الأدب الرتيب الممل للغاية • غير أن كل عمل عظيم يتعلق من بعض النواحى ، وبصورة ضمنية غير مباشرة ببعض المشاكل الانسانية العميقة• فالزهرة ، حتى زهرة اللؤلؤ المتواضعة ، لها جذور ، والعمل الفنى مهما كان بهيجا أو ثمينا أو صافيا لابد يغتذى فى آخر المطاف ، وبصورة غير مباشرة ، وغير منظورة ، ومن أنابيب شعرية دقيقة للغاية ، بنماذج التجربة المثالية المدفونة •

وفى مقدور الفنان أو العالم الخلاق فى بعض الأحيان ، ولأنه يعيش على المستويين فى وقت واحد ، أن يلتقط لحظة من لحظات الخلود يلمحها من نافذة الزمان ، سواء كانت من نوافذ كنائس العصور الوسطى المزينة بمختلف الألوان ، أو كانت قانون نيوتن الذى يعرف الجاذبية ، فان هذى مسألة مزاج وذوق •

●●●



● **المقال فى كلمات**

يتناول هذا المقال الأساطير اليابانية القديمة الواردة فى سفر كوجيكى وسفر نيبونشوكى ، وبيان أوجه الشبه بينهمـــا وبين النظام ذى الوظائف الثلاث الذى يسود الأساطير الشائعة بين الشعوب الهندية ـ الأوربية • وخلاصة هذا النظام أن المجتمع الانســانى يتألف فى صورته المثالية من ثلاث طبقات على الأقل تختص كل منها بوظيفة اجتماعية مختلفة • وهذه الطبقـــات هى (١) الملوك والكهنة ووظيفتهم الملكوت والكهنوت (٢) والمحاربون ووظيفتهـــم الحرب (٣) دعامة الشعب وهم منتجو الطعام والثروة لصـــالح الطبقتين الأولين •

ويرى الكاتب ان التشابه بين الأساطير اليابانية والأساطير الهندية ـ الأوربية يرجع الى أثر الأساطير الاسقوثية التى انتشرت فى اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية نتيجة هجرة القبائـــل البدوية فى أوراسيا (أوربا وآسيا) •

ويؤيد الكاتب هذا الرأى بوجود عدد من أوجه النشـــاط بين الأساطير اليابانية والأساطير الاغريقية القديمة • ويرجع هذا أيضا الى تأثير الاسقوثيين لأنهم اتصلوا بالعالم الاغريقى اتصالا وثيقا عن طريق المدن الهلينية التى انشأها الاغارقة على الســاحل الشمالى للبحر الأسود حيث ينزل الاسقوثيون •

الكاتب : أتسوبيكو يوشيدا

ولد باليابان عام ١٩٢٩ حصل على الدكتوراه من جامعة فينا عام ١٩٥٩ . يشغل اليوم منصب أستاذ الاثنولوجيا فى جامعة طوكيو . له مؤلفات عديدة .

المترجم : أمين محمود الشريف

عضو لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

وقد عزز المؤلف رأيه بذكر أوجه الشبه المختلفة بين الأساطير اليابانية والأساطير الهندية الأوربية ، وعقد لهذا الغرض ثمانية مباحث فصل فيها أوجه الشبه بين هذين النوعين من الأساطير .

لقد أوضحت فى سلسلة المقالات التى نشرتها منذ خمسة عشر عاما فى مجلة تاريخ الأديان ، أن هناك كثيرا من أوجه الشبه بين الأساطير القديمة عند الشعوب الهندية ـ الأوربية من جهة والأساطير اليابانية من جهة أخرى . ويلاحظ أن هذا التشابه سواء ما اتصل منه بالتركيب الأساسى لهذين النوعين من الأساطير أو ما اتصل بعدد من التفاصيل الغريبة هو أوضح من أن يعد أمرا عرضيا أو نتيجة التشابه بين العقليات الانسانية ، ذلك التشابه الذى يؤدى الى خلق عدد كبير جدا من الأساطير المتشابهة فى جميع أنحاء الكرة الأرضية .

ونحن نعرف اليوم من الدراسات المقارنة العظيمة التى قام بها جورج دوميزيل أن الشعوب الهندية ـ الأوربية كانت لديها فى الأصل عقيدة خاصة عن الكون تقوم على تقسيم العالم الى ثلاثة أقسام يطلق عليها دوميزيل اسم « النظام الهندى الأوربى ذو الوظائف الثلاث للأديولوجية الثلاثية » . وخلاصة هذه العقيدة

أن المجتمع الانسانى يجب أن يتألف فى صورته المثالية من ثلاث طبقات على الأقل تضطلع كل منها بوظيفة اجتماعية مختلفة ، وهى :

(١) **الكهنة والملوك ٠**

(٢) **المحاربون ٠**

(٣) **منتجو الطعام والثروة ٠**

وقد طبق الهنود ــ الأوربيون هذا التقسيم الثلاثى على الكون كله ، فاعتقدوا وجود قوى غيبية أو آلهة تتفق الى حد كبير مع الأنشطة الخاصة بهذه الطبقات الاجتماعية الثلاث أى تتفق مع الوظيفة الاولى والثانية والثالثة فى اصطلاح دوميزيل وهذه القوى أو الآلهة تشترك معا فى الهيمنة على الظواهر الطبيعية واللا طبيعية فى العالم ٠ ولذلك كانت الآلهة عند الهنود الأوروبيين مقسمة الى ثلاثة أقسام هى :

١ ــ آلهة الوظيفة الأولى ، وهى صاحبة الملك ٠

٢ ــ آلهة الوظيفة الثانية وهى آلهة الحرب ٠

٣ ــ آلهة الوظيفة الثالثة ، وهي تختص بأمور مختلفة وان اتصل بعضها ببعض مثل الخصوبة ، والثروة ، والصحة والجمال الطبيعى ، والشهوة ،والسلام، الخ ٠

وانك لتجد فى الأساطير اليابانية الواردة فى سفر « كوجيكى » وسفر « نيبونشوكى » عددا كبيرا من المظاهر المختلفة لعقيدة ثلاثية شديدة الشبه بالنظام الهندى ــ الأوربى ذى الوظائف الثلاث ٠

وقد عرضت فى سلسلة المقالات السابق ذكرها عددا كبيرا من هذه المظاهر ، ووضعت نظرية فحواها أن هذه المظاهر ، يمكن أن ترجع الى مؤثرات مستمدة من الأساطير الاسقوثية التى يحتمل أن تكون قد انتشرت من قارة آسيا الى اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية ، وربما حدث ذلك فى بداية ما يسمى بعصر « كوفون » (من اواخر القرن ٣ الى أواسط القرن ٦ الميلادى) نتيجة هجرة بعض الشعوب البدوية النازلة فى أواسط آسيا ٠ ونحن نعرف اليوم على وجه اليقين من بعض الاكتشافات الهامة التى تمت أخيرا فى أثناء التنقيب فى عدة قبور ملكية كورية ان تأثير الحضارة الأسقوثية كان واضحا جدا فى كوريا الجنوبية ٠ والواقع أن عددا متزايدا من علماء اليابان يؤكدون اليوم أن التنقيب فى المقابر الضخمة لأباطرة اليابان القدامى ــ وهو أمر لا يسمح به البيت الامبراطورى فى الوقت الراهن ــ قد يؤدى الى نتائج شديدة الشبه بما توصل اليه الزملاء الكوريون ٠

وأضيف الى ذلك أننى حاولت فى السنوات الأخيرة فى عدد من المطبوعات التى كتب معظمها باللغة اليابانية الاسهاب فى الآراء التى سبق أن عبرت عنها فى مجلة تاريخ الأديان ٠ وفى الوقت نفسه قام زميل مشهور هو الأستاذ « طاريو أوباياشى » بجامعة طوكيو ــ وهو يعد بحق أكبر حجة فى الوقت الحاضر فى

الأساطير اليابانية ـ باجراء بعض الأبحاث الهامة فى الأساطير اليابانية والكورية. وكانت النتائج التى نوصل اليها تؤيد صحة النظريه التى أشرت اليها آنفـــا . والهدف من هذا المقال هو تلخيص بعض النتائج الآساسيه للابحاث التى يتـــم اجراؤها الان والتى تلقى ضوءا جديدا تماما على اصول الآساطير اليابانيه .

١ ـ التقسيم الثلاثى للمجتمع

وانك لتجد فى الأقسام الأسطورية فى سفرى « كوجيكى » و « نيبونشوكى » حكاية توضح بجلاء النموذج الأســطورى للمجتمع الذى يجب اقامته فى الجزر اليابانية تحت حكم البيت الامبراطورى . وهذه الحكاية هى الأسطورة التى تقص علينا هبوط السلف الالهى لأسرة « طينو » من السماء .

وتقول الأسطورة ان هذا الطفل الحفيد لربة الشمس الكبرى « أماطيراشو» ـ واسمه هونو نينيجى » ـ قد رافقه فى هبوطه عدد من الآلهة السماوية كــانت وظيفتهم هى القيام بتأسيس العشائر الرئيسية على الأرض ، تلك العشائر التى تكون مع الأسرة الامبراطورية ذاتها الطبقة الحاكمة فى الامبراطورية اليابانيـة عن طريق اخضاع السكان الأصليين المنحدرين من أصلاب الآلهة الأرضـيـة . وتقــول الأسطورة ان هذا الحرس الذى رافق « هونو نينيجى » عند هبوطه من الســماء كان يتألف من فريقين متميزين أولهما عبارة عن خمسة آلهة يطلق عليها جميعـــا اسم « اتسولو توموتو » ومعناه « الآلهة الخمسة المرافقة » ، وكانوا بالطبـــع أقرب الناس الى « الطفل الالهى » . وكان يسبقهم حرس متقدم يتألف من الهين محاربين مدججين بالسلاح ، ويقال أنهما أصبحا الســلفين الالهيين لعشــــيرتين كبيرتين من المحاربين هما عشــــيرة « أتومى » وعشـــيرة « كومى » فى حين أن الآلهة « الخمسة المرافقة كانت لهم » وظائف كهنوتية ، اذ كان لكل منهم نصـــيب جوهرى فى الاحتفال الهام الذى أقامته الآلهة لاخراج « أماطيراسو » من « الكهف الصخرى السماوى » . وعند هبوطهم الى الأرض أسسوا ثلاث عشائر كهنوتية ـ هى نكاتومى وامبى ، وسارومى ، كما أسسوا عشيرتين أخريين هما « كجامتسو كورى » أو « صانعو المرآة » و « ناماتسو كورى » أو « صــانعو الجوهـــرة » وكانت وظيفتهما هى القيام تحت اشراف كهنة « امبى » بصنع أداتين مقدستين هما المرآة والجوهرة اللتان لم يكن غنى عنهما فى أداء طقوس الديانة الشنتوية .

ويتضح لنا أن النموذج الأسطورى للمجتمع اليابانى الذى نجـده فى هــذه الحكاية يتألف من طبقتين منفصلتين انفصالا تاما :

(١) الطبقة الحاكمة التى تقول الأسطورة انها انحدرت من أصلاب الآلهـــة السماوية التى هبطت الى الأرض مع السلف الالهى للأسرة الامبراطورية .

(٢) عامة الشعب ووظيفتهم العمل على جلب الطعام والثروة لحكامهم من أرض الجزر اليابانية .

وتنقسم الطبقة الحاكمة الى (١) جماعة من الكهنة تحيط بالملك ويرافقهـــم صناع أدواتهم (٢) جماعة المحاربين ومن هنا نجد أن المجتمع كله يتألف من ثلاث طبقات تتفق مع النظام الســالف الذكر والمعروف عند الشعوب الهنديـة ـ الأوربية :

أ ـ الطبقة الحاكمة (سلالة آلهة السماء)

١ ـ كهنة لهم ملك ، وصناع الأدوات المقدسة ·

٢ ـ محاربون ·

ب ـ عامة الشعب (سلالة آلهة الأرض)

٣ ـ منتجو الطعام الخ ·

٢ ـ الكنوز المقدسة للأباطرة

يتجلى نظام ثلاثى مماثل فى تكوين مجموعة من الكنوز المقدسة مذكورة فى الأسطورة ذاتها · فيقول انه عندما أصدر الالهان الأعليان فى السماء : أماطيراسو ، وتاكاميموسوبى ، أمرهما الى هونو نينيجى بالهبوط الى الأرض ، أنعما عليه بثلاثة كنوز مقدسة لا تزال هى شارة الملك المقدسة فى البيت الامبراطورى ،وهى:

(١) مرآة اسمها ياتا ـ نو ـ كجامى

(٢) سيف اسمه كوساناجى ـ نو ـ تسوروجى ·

(٣) جوهرة مقوسة (أو عقد من هذه الجواهر) اسمها ياساكانى ـ نو ـ مجاتاما ·

وتظهر أهمية المرآة ـ مثلا ـ فى الكلمات التى ذكرتها أما طيراسو ، كما جاء فى سفر كوجيكى ، عندما وهبت هذه الأداة الهامة لحفيدها المحبوب ، قالت :

« اعتبر هذه المرآة كروحى ، واعبدها كما تعبدنى » ·

وعلى ذلك ، لاشك أن المرآة كانت أقدس هذه الكنوز الالهية وهى مودعة فى معبد أيس ، وتحل محل الربة العظمى ذاتها ، وتعد فى الواقع أعظم المعبودات شأنا فى الديانة الشنتوية ·

ومن نافلة القول أن الجوهرة يمكن أن تعد فى حد ذاتها رمزا لبعض المزايا مثل الجمال والثروة التى تندرج تحت الوظيفة الثالثة من الوظائف الثلاث فى النظام الهندى ـ الأوربى · وفضلا عن ذلك فان الجوهرة المقوسة أو الهلالية الشكل المسماة مجاتاما والمذكورة فى الأسطورة كانت تعد عند اليابانيين القدامى الرمز الأكبر للانجاب كما يشهد بذلك وجود نوع خاص من هذه الجوهرة يسمى كوموتشى ـ أو مجاتاما المنجبة للأطفال ، وهى عبارة عن جوهرة كبيرة تتصل بجوفها جوهرة صغيرة ، وعلى ظهرها وكلا جانبيها قطع صغيرة ، والكل يمثل نوعا من الجوهرة الأم التى تنجب عددا لا يحصى من الأطفال ·

وتوضح لنا احدى الأساطير أن جواهر مجاتاما التى تلبسها أماطيراسو كرمز لسلطتها المقدسة تتصف بهذه الخاصية فى انجاب الأطفال ، وتقول هذه الأسطورة التى تتحدث عن مولد والد هونو نينيجى واسمه أوشيهومينى أن أماطيراسو قد أنجبت هذا الولد المقدس مع أربعة أطفال آخرين من الجواهر المقوسة التى كانت تلبسها عندما قابلت أخاها سوسانو العنيد عند مدخل السماء·

وترجع صلة أماطيراسو الوثيقة بهذا النوع من الجواهر الى حادثة يقال انهـا وقعت بعد مولدها مباشرة ، ففى سـفر كوجيكى أنه عندما أصدر أبوها ايزاناجى أمره بأن تكون ابنته الوليدة هى حاكمة السماء ، أخذ من عنقه عقدا من الجواهر ، ووهب هذا الرمز المقدس لابنته أماطيراسو قائلا لها :

« يجب أن تحكمى أقطار السموات » ٠

ويضيف سفر كوجيكى الى هذه الرواية عبارة تفسيرية مضيئة لا تدع مجـالا للشك فى وجود أوثق الصلات بين هذه الجواهر والزراعة نصها كما يلى :

« ان اسم هذا العقد هو ميكورتانا ــ نوركامى »

ولما كان هذا الاسم يعنى بوضوح أنه « اله يعبد على رفوف الاهراء (مخازن الحبوب) ففى وسعنا أن نسـتنبط من ذلك بكل ثقـة وطبقا لرأى أغلبيـة الاخصائيين أن عقد الجواهر الذى كانت أماطيراسو تلبسه كرمز لسلطتها المقدسـة كان يعتبر الها يختص بالمنتجات الزراعية ، وبخاصة الأرز المخزون فى الأهراء ٠

وكما أوضح منذ زمن طويل أحد العلماء القـدامى فى عصر ما قبل أسـرة ميجى واسمه كامو ــ نو ــ مايوتشى) ١٦٧٩ ــ ١٧٦٩) لا يوجد شك فى ان الجوهرة أو عقد الجواهر الذى وهبته أماطيراسو لحفيدها ليكون رمزا لسيادته على الأرض هو عبارة ــ اذا صح هنا القول ــ عن نسخة من ميكورتانا ــ نو ــ كامى » سـبق أن تسلمتها من أبيها كرمز لسيادتها فى السماء ٠

ولذلك يحق لنا أن نستنبط من كل هذه الملاحظات أن الجوهرة التى هى أحد كنوز مقدسة ثلاثة للبيت الامبراطورى اليابانى كانت فى الأصـل رمزا يتصـل اتصالا وثيقا بالجوانب المختلفة للوظيفة الثالثة للأديولوجية الهندية ــ الأوربية

ولما كانت صلة السيف بالوظيفة الثانية ، وهى الحرب ــ واضحة فاننـا نجد فى هذه الكنوز المقدسة الثلاثة مجموعة من الشعارات الملكية مكونة من الأدوات التى تمثل على الترتيب الوظيفة الأولى والثانية والثالثة من وظائف النظام ذى الوظائف الثلاث ٠ والواقع أن دوميزيل واتباعه قد أوضحوا عددا من هذه الادوات الرمزيـة ذات الوظائف الثلاث فى مأثورات مختلف الشـعوب المتكلمة باللغات الهنـدية الأوربية ٠ وفى رأينا ان الحقيقة الجديرة بالملاحظة بصفة خاصة هى التشابه الواضح بين هذه الكنوز الامبراطورية اليابانية ، وبين الشعارات الملكية عند الملوك الأسقوثيين القدماء ٠

ويؤخذ من احدى روايات هيرودوت المشهورة (٤ ، ٥ ــ ٧) أن هـذه الشعارات الملكية قد هبطت من السماء كنظائرها اليابانية لتكون هبة لمؤسس العشيرة الملكية الاسقوثية ، وكانت تتكون من ثلاث أدوات ترمز ــ على الترتيب ــ الى الديانة والحرب والزراعة ٠

٣ ــ التكوين الثلاثى للآلهة

اعتقد اليابانيون منذ أقدم العصور أن آلهة الشنتو مكونـة من نوعين من الآلهة :

(١) اماتسوكامى ، او الآلهة السماوية ٠

(٢) كونتسوكامى او الآلهة الأرضية ٠

وعبارة « أماتسوكامي الى كونتسوكامي » تعنى الآلهة السماوية والأرضية معا، وهي صيغة ثابتة في الطقوس الشنتوية تدل على جميع الآلهة ٠

وقد أوضح « طاريو أوباياشي » في مقال هام نشره في ١٩٧١ أن هـذا التقسيم الثنائي يكاد يطابق بدقة تقسيم الآلهة عند الاسكندناويين الذين قسموا آلهتهم الى قسمين : « ايسير » و « فانير » ٠ وواضح أن هذا التقسيم الأخير – كما قال دوميزيل – مبنى على أساس النظام الهندى – الأوربى ذى الوظائف الثلاث ٠ ذلك أن مجموعة « ايسير » تتألف من الآلهة التى تختص بالوظيفتين السماويتين الأولى والثانية فى حين أن مجموعة « فانير » هى آلهة الخصوبة ، المختصة بالوظيفة الثالثة ٠

وتسرى هذه القاعدة نفسها – كما قال مستر أوباياشي – على تكوين الآلهة اليابانية القديمة ٠ ذلك أن الآلهة السماوية تختص بالوظيفة الأولى والثانية – أى السيادة والديانة والحرب – فى حين أن الآلهة الأرضية تختص بالتربة وخصوبتها ٠

يضاف الى ذلك ان الآلهة السماوية المختصة بالحرب تشكل كما هو ظاهر قسما فرعيا قائما بذاته داخل الآلهة السماوية ٠ ونستطيع أن نستدل على ذلك من أسطورتين : الأولى الأسطورة السالفة الذكر والخاصة بهبوط هونو نينيجى من السماء الى الأرض ، ففى هذه الأسطورة نرى ان الالهين المحاربين اللذين يقال انهما رافقا الطفل الالهى عند هبوطه الى الأرض يوصفان بأنهما حرس متقدم متميز عن بقية المرافقين الذين كانوا عبارة عن آلهة مختصة بالوظيفة الأولى (السيادة والديانة) أما الأسطورة الثانية فهى تحتوى على كلمات تؤيد هذا الرأى وردت فى سفر كوجيكى كما يلى :

« هنا سألت أماطيراسو : أى اله يحسن بنا اختياره ليكون مبعوثا جديدا (يبعث الى الأرض للتفاوض مع أوكو نينوشى) ؟ أجاب الاله أوموكانى وغيره من الآلهة عن هذا السؤال قائلين :الاله المسمى السونو هبارى الذى يسكن فى الكهف الصخرى السماوى بجانب المجرى الأعلى من النهر السماوى « ياسو » هو بلا شك خير مبعوث يجب ايفاده ، واذا لم يتم ايفاده ، وجب ايفاد احد ابنائه وهو الاله تاكيميكا زوشينو ٠ ولكن نظرا لأن الاله امينو هبارى يسد الطريق الى مسكنه بتحويل مياه النهر السماوى ياسو الى الخلف فانه يتعذر على أى آلهة اخرى ان تذهب الى هناك ٠ ولذلك يجب ارسال الاله امينو كاكو خاصة ليساله رايه ٠ وبناء عليه أوفد الاله أمينوكاكو الى الاله أمينو هبارى ليساله رايه فاجاب قائلا « سمعا وطاعة ويسرنى ان أكون فى خدمتكم ولكنى ارى أنه من الأفضل ارسال ابنى تاكيميكازوتشى لأداء هذه المهمة، وبناء عليه قدم ابنه ٠ » ا هـ ٠

وكل أمينو هبـارى وابنه تاكيميكا زوتشى الهين حربيين نموذجيين ولهما صلة وثيقة بالسيف ٠ فالأول هو اله السيف المقدس الذى حمله الاله ايزانـاجى عندما خلق الجزر اليابانية ، وهو مؤسس أسرة آلهة السيف الساكنة فى السماء ٠

ولذلك يتضح لنا بجلاء من الكلمات الآنفة الذكر المقتبسة من سفر كوجيكي ان الآلهة المحاربة تسكن فى السماء بمعزل عن الآلهة السماوية الاخرى المختصة بالوظيفة الأولى ، وبذلك تكون قسما فرعيا متميزا فى نطاق جماعة أماتسوكامى ٠

ولذلك يمكننا أن نجزم فى ثقة بأن الآلهة اليابانية القديمة كانت تتكون من ثلاثة أقسام ، وهو التكوين الذى يتفق مع التقسيم الاجتماعى الثلاثى الذى تكلمنا عنه فى المبحث الأول من هذا المقال :

(أ) آلهة سماوية :

١ ــ آلهة مختصة بالوظيفة الأولى (السيادة والديانة)

٢ ــ آلهة مختصة بالوظيفة الثانية (الحرب) ٠

(ب) آلهة أرضية :

٣ ــ آلهة الخصوبة ، المختصة بالوظيفة الثالثة ٠

٤ ــ ثلاثة آلهة رئيسية تكون الثالوث ذا الوظائف الثلاث

لقد أوضح دوميزيل ان الشعوب الهندية ــ الأوربية كانت تعبر عن التكوين الثلاثى لآلتهم عن طريق مجموعة جيدة التنظيم تتألف من عدد صغير من الآلهة الهامة المختصة بثلاث وظائف ٠ ويوجد أبسط أشكال هذه المجموعة من الآلهة ذات الوظائف الثلاث فى روما واسكنديناوة حيث كانت هيئة الآلهة تنحصر فى ثالوث مقدس يتكون من اله ملك (جوبيتر) واله محارب (مارس) واله للخصوبة (كويرينوس) ٠ ويبدو بجلاء أننا نجد بالضبط هذا النوع من الثالوث المقدس فى الأساطير اليابانية حيث يحتل كما هو الحال فى روما واسكنديناوة مركزا رئيسيا فى ذلك النظام ٠ ذلك ان سائر الحكايات بعد الانتهاء من خلق العالم ــ بل جمهرة الأساطير اليابانية ــ تدور حول ثلاث شخصيات بارزة هى : أماطيراسو ، وسوسانو ، وأوكر نينوشى ٠

فأما أماطيراسو فهى ربة الشمس الكبرى وهى أعظم اله بلا نزاع بين آلهة الديانة الشنتوية ٠ وهى صاحبة السيادة فى السماء ، وصاحبة السلطة الملكية فى الأرض عن طريق الأباطرة المتعاقبة الذين يعتبرون بالطبع أبناءها المقدسين ٠ وفضلا عن ذلك فاننا نرى أماطيراسو فى الأسطورة التى تتحدث عن الأعمال الشائنة التى ارتكبها سوسانو فى السماء تقوم بدور الكاهنة فى السماء ٠ ذلك ان الجرائم المنسوبة الى سوسانو فى هذه الحكاية هى فى الواقع عبارة عن سلسلة من الأرجاس والادناس التى تفسد المراحل المتتابعة لطقس هام من طقوس الديانة الشنتوية اسمه « دايجوساى » كانت أماطيراسو تقوم بتحضيره وأدائه فى ذلك الوقت ٠ ولذلك لا يوجد ظل من الشك فى أن هذه المألوهة (المعبودة) كانت تتولى الاشراف الدينى الكامل على أداء الوظيفة الأولى من الناحية الملكية والكهنوتية ٠

أما سوسانو الذى كان يدعى أيضا بهذا الاسم الطويل « تاكيهاياسوسانو » (معناه الحرفى رجل العنف الذى يمتاز بالقوة والسرعة) فكان يمتاز بالقوة الخارقة

المقرونة بالعنف وحدة الطبع • وأروع ما قام به هذا الاله من الأعمال الخرافية هو قتله وحشا مخيفا يدعى « ياماتانوروتشى » أو « الأفعى ذات الرءوس الثمانية الضخمة » وفيما يلى وصف منظرها المروع كما جاء فى سفر كوجيكى :

« لها جسم واحد به رءوس ثمانية وذيول ثمانية • ولا ينمو الطحلب على ظهرها ، وانما ينمو عليه شجر السرو وشجر الأرز • ويمتد طولها خلال ثمانية وديان ، وثمانى قمم • واذا نظر الانسان الى بطنها وجدها دامية وملتهبة » ا هـ •

وقد حصل سوسانو من أحد الذيول الثمانية لهذه الأفعى على السيف — كوساناجينو تسروجى — الذى وهبه لأماطيراسو وأصبح فيكما بعد — كما رأينا — أحد الكنوز المقدسة الثلاثة عند أباطرة اليابان ، ورمزا واضحا للوظيفة الثانية (الحرب) فى هذه المجموعة من الأدوات ذات الوظائف الثلاث • ومما تقدم جميعا يتضح أن سوسانو هو مثال للاله النموذجى المختص بالوظيفة الثانية •

أما أوكو نينوشى فهو يدعى أيضا أوناموتشى وهذان الاسمان مترادفان فى الواقع ومعناهما « سيد البلاد الأعظم » •• وواضح من هذين الاسمين أنه رئيس الآلهة الأرضية التى تعمل من أجل خصوبة الأرض التى تسكن فيها • ويقال انه قام بعمل شاق اسمه « كونتسكورى » ومعناه « اعداد الأرض » أى تحويل الجزر اليابانية الى أرض خصبة بحيث أصبحت جديرة بأن تسمى « مبزوهو — نو — كونى أى « أرض محصول الأرز الوفير » • وانك لتجد فى طبوغرافية ولايتى ايزومو وهاريما حكايات تقص علينا الأحداث التى قيل انها جرت فى أثناء قيام أوكو نينوتشى برحلة حول الأرض لنشر زراعة الأرز بين السكان • ويقول سفر نيكون شوكى انه اخترع فن علاج الأمراض التى تصيب الانسان والحيوان كما تصيب الحيوانات المنزلية • وتنسب اليه بعض الروايات أنه اكتشف ما تمتاز به الينابيع الحارة من خاصية شفاء الأمراض •

ومن الصفات البارزة الأخرى فى أوكونينوشى حسنه الفائق الذى يتردد ذكره فى سفر كوجيكى بصفة خاصة • ويقص علينا هذا السفر غرامياته العديدة ، ففى احدى الفقرات أنه كانت له زوجة فى كل جزيرة وفى كل ساحل من سواحل البلاد •

والواقع أن السيادة على الأرض ورعاية الزراعة والطب ، والجمال الجسمى ، والشهوة البهيمية — كل هذه الصفات كانت من خصائص الوظيفة الثالثة طبقا للأديولوجية الهندية — الأوربية • ولذلك لا يوجد أى أثر للشك فى ان أوكونينوشى يجب أن يعتبر ممثلا الهيا كاملا من كافة الوجوه لهذه الوظيفة المركبة • وهذا الثالوث الذى يكونه هذا الاله مع أماطيراسو وسوسانو فى الاساطير اليابانية ذو وظائف ثلاث كما هو واضح ، ولذلك كان مماثلا فى تكوينه للمجموعات المماثلة من الآلهة الرئيسية الممثلة للوظائف الثلاث التى نجدها بين الشعوب الهندية — الأوربية •

٥ ـ وجود أربعة آلهة عليا :

لقد أوضح دوميزيل أن الوظيفة الأولى فى الآلهة البدائية المشتركة بين الشعوب الهندية ـ الأوربية كانت تتولاها مجموعة من أربعة آلهـــة عليا ، كان خلفاؤهم بين الهنود الآريين (١) فارونا (٢) مترا (٣) أريامان (٤) وبهاجا ٠

وفى روما (١) جوبيتر (٢) ديوس مديوس (٣) جوفنتاس (٤) ترمينوس ٠

وفى اسكنديناوة (١) أوذين و (٢) تيرو (٣) بولدرو (٤) هوذر ٠

أما فى اليابان فاننا نجد الى جانب أماطيراسو الهين آخرين يقومان بدور الحكام السماويين للكون كله وهما تاكاميموسوبى ، وكاميموسوبى ٠ وبالاضافة الى ذلك نجد فى فاتحة سفر كوجيكى حيث يقال ان مولد هذين الالهين الملكين قد تم فى بـــداية العالم أن هذين الالهين يكونان ثالوثا مع اله أسمى آخر تقول الأسطورة انه أقـــدم جميع هذه الآلهة :

« ان أسماء الآلهة التى ولدت فى السهول العليا فى السماء عندما بدأ خلق السماء والأرض هى الاله أمينوميناكانوشى ، ثـــم الاله تاكاموسوبى ، ثم الاله كاميموسوبى ٠ » ا هـ :

والمعنى الحرفى للاسم أمينو كانوشى هو « حاكم المركز الأعظم للسماء » ٠ ومع أن الأساطير لا تنسب عملا ماديا محسوسا لهذا الاله البدائى الخفى ، فان سيادتـه تبدو واضحة من هذا الاسم المهيب الذى يدل على أنه أسمى الآلهة فى الديانة الشنتوية ولعل عدم قيامه بأى عمل فى الأساطير المتأخرة يرجع الى المركز المتعالى والبعيد الذى كان يحتله فى عالم الآلهة مما جعل تصرفاته وأفعـــاله مشوبة بالغموض والخفاء ، ومجهولة لدى عامة الشعب ٠ ومن هنا كان يشبه فارونا بشكل ملحوظ ، وكـــانت أبرز سمات فارونا كما قال دوميزيل ـ فى العالم القديم ـ هى طبيعته المتعاليـــة ، والخفية ، والبعيدة ٠

واذا عقد مقارنة بين أمينومينا كانوشى الغامض ، وبين غيره من الحكام السماويين الذين ورد ذكر أعمالهم فى الأساطير وهم أماطيراسو ، وتاكاميموسوبى ، وكاميموسوبى وجدنا أنهم أكثر منه صلة بالناس والعكس بالعكس ، على الرغم من أنهم يعتبرون من الآلهة العليا التى تسكن باستمرار فى السموات العلا ٠ ولذلك فان الفرق بينها وبين أمينومينا كانوشى يشبه الفرق الذى نراه فى سفر ريج ـ فبدا بين فارونا المتعالى والغيبى من جهة وبين مترا ، وأريامان وبهاجا من جهة أخرى ، وكلهم أقرب منه الى هذه الحياة الدنيا ٠

وعلاوة على ذلك تشترك أماطيراسو مع مترا فى صفات كثيرة فقد رأينا أنهـــا تقوم أحيانا بأعمال كهنوتية فى السماء مثلما تفعل مترا ٠ وهى أيضا تشـــابه مترا فيما تتصف به من الرفق والرحمة ، وهو ما يتجلى بوضوح فى الاسطورة التى تتحدث عما قام به سوسانو من أعمال العنف فى السماء ٠ ويقص علينا سفر كوجيكى أنه عندما أتلف سوسانو حقول الارز السماوية التى تشرف عليها أماطيراســـو ودمر معالمها ، بل لقد ذهب الى حد أنه ألقى بعض الغائط فى مكان مقدس كانت

أماطيراسو تنوى القيام فيه ببعض الطقوس الدينية ، أبت أماطيراسو أن تؤنب أخاها، بل عفت عنه ، واعتذرت عنه بهذه الكلمات .

« ان ما يشبه الغائط لابد أن يكون قيئا ألقاه أخي المقدس وهو مخمور . وأما تدمير معالم حقول الأرز ، وردم ما فيها من حفر فلا شك أن الدافع لأخي المقدس الى هذا العمل هو أنه أراد الاستفادة بالأرض على نحو أفضل » اهـ .

بيد أن أماطيراسو ، برغم نزوعها الشديد الى الرحمة والشفقة ، كانت تكره سفك الدماء ، على نحو ما كان عليه مترا الذى يقول عنه دوميزيل انه كان عدوا لكل عمل من أعمال العنف . وتتجلى كراهيتها لسفك الدماء فى تتمه هذه الاسطورة نفسها فى سفر كوجيكى أن سوسانو الذى واصل أعماله الشريرة ألقى فى النهاية حصانا مسلوخ الجلد فى مبنى مقدس للنسيج ، فقتل امرأة كانت تنسج ثيابا مقدسة تحت اشراف اماطيراسو . وكان رد الفعل لدى هذه المألوهة سريعا فقد ارتاعت من هذا المنظر ، وحبست نفسها من فورها فى الكهف الصخرى السماوى ، وبذلك حرمت العالم من ضوء الشمس . وكذلك ينسب سفر نيبودشوكى الى أماطيراسو كراهية القتل ، ففى احدى حكايات هذا السفر أن أخا آخر لها — وهو تسوكيومى اله القمر — ارتكب جريمة قتل فى الأرض ، فلما عاد الى السماء قص على أخته أماطيراسو نبأ الجريمة التى ارتكبها ، فاستشاطت غضبا ، وقالت له: « انك اله شرير . لا أرى وجهك بعد اليوم » . وتقول الأسطورة فى نهاية الحكاية ان هذا هو السبب فى عدم ظهور الشمس والقمر بعد ذلك فى وقت واحد .

يضاف الى ذلك أن أماطيراسو أقسمت يمينا لأخيها سوسانو أنها لن تفض بكارتها ، وأنها ستنجب أطفالها من جواهر مجاتاما التى تلبسها . وبذلك أصبحت الأم الالهية لعشيرة طينو . وهذا يذكرنا بالارتباط الوثيق بين مترا ، وحلف الايمان ، اذ كان مترا هو الاله الوصى على العقود ، والوفاء بالعهود . وأخيرا فان اشتهار أماطيراسو بأنها ربة الشمس قد لا يكون بعيد الصلة تماما عن رأينا فى وجود شبه بين أماطيراسو ، ومترا . ذلك ان مترا — برغم أنه لم يكن فى الأصل الها شمسيا سواء فى الهند أو ايران بالمعنى الدقيق لهذا الوصف — كان على صلة وثيقة منذ البداية بضوء الشمس ، ثم أصبح فيما بعد مرتبطا بالشمس ارتباطا وثيقا .

أما تاكا ميموسوبى فهو صديق حميم لأماطيراسو ، يقف دائما الى جانب هذه المألوهة الكبرى ، ويتولى دعوة الآلهة السماوية ويصدر اليهم الأوامر بموجب السلطة المشتركة بينه وبين أماطيراسو . بيد أن الظروف التى يتعاون فيها تاكاميمو سوبى مع أماطيراسو على هذا النحو ، ويقوم فيها بدور المساعدة لها — اذا صح هذا التعبير — كانت ظروفا محدودة ، ففى سلسلة الحكايات الطويلة التى تقص علينا أنباء الحوادث فى السماء عقب وصول سوسانو ، لم يقم تاكاميمو سوبى بأى دور من الناحية العملية حتى حينما أصبح سلطان أماطيراسو ونظام الكون نفسه ، مهدد بالخطر بسبب أعمال العنف التى ارتكبها سوسانو . والواقع أنه لا توجد سوى ثلاث أساطير هامة قام فيها تلكاميمو سوبى بدور نشيط كاله ذى سلطان وهذه

تتعلق بما يلي (١) المفاوضات التى أجرتها الآلهة السماوية لحمل أوكونينوشى على التنازل عن الأرض لصالح هونو نينيجى ، حفيد أماطيراسو ٠

(٢) هبوط هونو نينجي وغيره من الآلهة السماوية الى الأرض ٠

(٣) الحملة التى قام الامبراطور جيمو لبسط سلطان عشيرة طينو على الأجزاء الرئيسية من اليابان ٠

ويبدو ان كلا من هذه الحوادث الأسطورية الثلاث ذات صلة بقضية حيوية واحدة ، ألا وهى بسط سلطان سلالة الآلهة السماوية على الأرض ٠ ولذلك يمكن تعريف تلكاميمو سوبى بأنه اله ذو سلطان ينصب اهتمامه على الشئون المتعلقة بما يسمى « تنسون ـ منزوكو » أو « القوم الذين هم سلالة السماء » ـ أولئك القوم الذين ولاهم تلكاميمو سوبى بالاشتراك مع أماطيراسو حكاما على الجزر اليابانية ٠ ومن ذلك يتضح دون ما شك أن مسلك تلكاميمو سوبى الاسطورى يشبه مسلك ارياماذ الذى يقول سفر « ريج ـ ڤيدار » انه الصديق الحميم لمترا ، وانه يقوم بدور الاله الوصى على شعب « أريا » النبيل ، ورسالته هى أيضا اخضاع السكان المحليين والسيطرة عليهم ٠

يضاف الى هذا التشابه العام أن أسلوب تاكاميمو سوبى فى العمل يشابه أسلوب أرياماذ من وجوه عدة٠فهو يستخدم ـ كما يفعل ارياماذ ـ الهدايا والمصاهرات الزوجية فى خلق واقامة علاقات سلمية وروابط ودية ٠

وتقول احدى الروايات الواردة فى سفر نيبونشوكي ان تلكاميمو سوبى استطاع بفضل العديد من الهدايا الفخمة ـ اقامة قصور فخمة،حقول أرز ، سفن طائرة، فلكات مغازل ، دروع لا تحصى ، الخ ـ أن يحمل أوكونينوشى على الانسحاب من العالم المرئى ليصبح منذ ذلك الوقت فصاعدا حاميا للأباطرة ٠ وعند ما صعد بعد ذلك أوكو نينوشى الى السماء على رأس الآلهة الأرضية الأخرى ليؤكد ولاءه ، زوجه تلكا ميموسوبى ـ فيما يقال ـ احدى بناته حتى يضمن أن يستمر أوكو نينوشى مع جميع الآلهة الأرضية الأخرى التى تحت امرته فى حماية البيت الامبراطورى على مر العصور والدهور ٠

وتقول بقية هذه الرواية ان تلكاميموسوبى أنشأ المذابح السماوية وقدم قربانا شنتويا من أجل هونو نينيجى ، وأمر الاسلاف المقدسين للعشيرتين الكهنوتيتين ـ نكانومى وايمبى ـ بانزال هذه المذابح السماوية الى الارض ٠ ويذكرنا هذا الحادث بأسطورة قديمة عن ارياماذ (أنظر سفر ريج ـ فيدا ، ١ ، ١٣٩ ، ٧) تقول انه عندما حصل الكهنة الاسطوريون « انجيراس »من الآلهة على بقرة خارقة للعادة ساعدهم أرياماذ على أداء الطقس المعروف باسم أجنيبوترا وغيره من الطقوس القربانية وظل يقدم يد المساعدة للكهنة فى أداء طقوس الديانة الآرية ٠ وأخيرا فان الرواية القائلة بأن تلكاميمو سوبى أرسل غرابا مقدسا الى الامبراطور جيمو الذى سير جيشه فى دروب اقليم كومانو الجبلى يجعلنا نفكر فى اهتمام ارياماذ بالطرق والدروب ٠

أما كاميمو سوبى فهناك ثلاث أساطير أيضا يقوم فيها هذا الاله بدور فعال بوصفه أحد الآلهة السماوية ذات السلطان :

(١) عندما تم توليد ديدان القز الأولى ، والبذور الاولى للحبوب الخمسة (الأرز ، والدخن (الجاورس) ، والشعير ، ونوعا من الفول) من جثه المألوهة التى قتلها سوسانو عقب هبوطه الى الأرض مباشرة ، أمر كاميمو سوبى — كما جاء فى سفر كوجيكى — برفع هذه المنتجات الزراعية الى السماء ٠

(٢) حينما قتل أوكو نينوشى بيد اخوته الأشرار ، صعدت أمه المألوهة ساشيكونيوا كاهيمى باكية الى السماء ، وتضرعت الى كاميموسوبى طالبة الرحمة ، أمر هذا الاله فى الحال مألوهتين من مألوهات الحيوانات الصدفية المائية باعادة أوكو نينوشى الى الحياة ٠

(٣) عندما وصل أحد أبناء كاميمو سوبى — وهو الاله سوكوناهيكونا — الى الأرض ، أبلغ أوكو نينوشى هذا الامر الى كاميموسوبى فأمر من فوره سوكونا هيكونا أن يصبح أخا لأوكو نينوشى ويتعاون معه فى اعداد الأرض ٠ ومن هذه الحوادث يتضح ان كاميمو سوبى وان كان يسكن دائماً فى السماء يهتم أساسا بما يجرى فى الارض بشأن الوظيفة الثالثة (الخصوبة) وبخاصة بشأن نشاط أوكونينوشى الاله الراعى لهذه الوظيفة ٠ وفى هذا يشبه كاميموسوبى الاله الفيدى « بهاجا » ٠ وهذا الاله السماوى له صلة وثيقة — بوصفه موزعا مقدسا للثروة ، ببعض الآلهة من أمثال بوسان ، وبورامذى ، وذى وأراماتى ، وسراسفاتى ، وكلهم يعملون فى الأرض لانتاج الثروة ٠

٦ — طرازان متميزان من آلهة الوظيفة الثانية

لقد أوضح دوميزيل — بالاشتراك مع « ستيج ويكاندر » أن الوظيفة الثانية عند الهنود والايرانيين كانت فى الأصل من اختصاص الهين هما ڤايو ، واندرا ٠ وكان هذان الالهان يختلفان اختلافا بينا فى طبيعتهما الأولية ، وينعكس هذا الاختلاف فى سفر ماها براتا ، كما ينعكس فى طباع وتصرفات ابنيهما : بهيما وأرجونا ٠ فأما بهيما فهو محارب شديد البأس ، سريع الغضب يمتاز — كأبيه المقدس (الذى هو اله الرياح) بالسرعة الفائقة ، والقوة الجسمية العظيمة ٠ ولايوجد له نظير فى النزال الذى يقاتل فيه بدون سلاح أو بسلاحه المحبوب وهو الهراوة٠ وعلى الرغم من طيبة قلبه وحبه للخير، فقد كان غضبه وشدة بأسه أمرا لايطاق ٠ وخلاصة القول أن بهيما كان بطلا متهورا وجموحا يشبه فى كثير من الوجوه البطل الاغريقى هرقل ٠ أما أرجونا فكان هو النقيض المقابل لأخيه من كثير من الوجوه على الرغم من أنه هو أيضا كان محاربا من الطراز الاول ، وبطلا شجاعا كأخيه بهيما ٠ وكان أرجونا لا يفقد زمام نفسه قط ، وكان يساير رغبات مليكه ورؤسائه وكان يتصف بالمهارة التى لا تبارى فى استخدام سلاحه المحبوب وهو القوس ، بل فى كل سلاح من الاسلحة الاخرى المألوفة ٠ وكان يبدى مهارته وشجاعته فى المعارك الضارية التى تحارب فيها الجيوش المنظمة ومن ذلك يتضح أن أرجونا كان بطلا « أميل الى النظام والتهذيب من بهما ، وهو أشبه الناس بالبطل الاغريقى أخيل ٠

وفى ضوء هذين الطرازين المتميزين من الشخصيات الاسطورية المحاربة لا يبدو أى شك فى أن سوسانو بجموح ارادته ، وحدة مزاجه ، وشدة بأسه هو

صنو بهيما = ڤايو ، وصورة مطابقة له • على أنه ليس هو الممثل الوحيد للوظيفة الثانية فى الأساطير اليابانية ، لأن هناك مألوها آخر عظيم الشأن تلجأ اليه الآلهة السماوية غالبا • عندما تكون فى حاجة الى خدمة محارب عظيم البأس الا وهو الاله المحارب تاكيميكازوتشى الذى سبق ذكره فى المبحث الثالث والذى اختارته الآلهة السماوية ليكون مبعوثا نهائيا وحاسما الى أوكونينوشى • وقد نجح باستخدام قوة السيف الخارقة للعادة ، ثم أفاق الجيش من غشيته ونهض رجاله وقوفا فى عن الأرض • وبقوة سيفه أيضا نجح تاكيميكازوتشى فى انقاذ الامبراطور چيمو من أكبر خطر تعرض له فى حملته الى باماتو • فعندما أغشى عليه ، وعلى جيشه ووقع تحت سلطان اله محلى قوى ، قامت أماطيراسو وتلكاميموسوبى باستدعاء تاكيميكازوتشى واصدرا اليه الأمر الآتى كما جاء فى سفر كوجيكى :

« ان « الأراضى ـ الوسطى ـ لسهول ـ الغاب » (اسم يطلق على بلاد اليابان) فى هرج ومرج ، وأولادنا فى خطر • ولما كانت « الأراضى ـ الوسطى لسهول ـ الغاب» هى البلاد التى سبق أن اخضعتها،فانه ينبغى لك أن تنزل اليها مرةأخرى لاخضاعها» اه

وأجاب تاكيميكازوتشى على ذلك قائلا :

« انتى أعد نفسى خادما لكما ، ولكنى لن أنزل بنفسى • بل سأبعث سيفى بدلا منى ، وهو نفس السيف الذى أخضعت به هذه البلاد » •

وما ان أمسك الامبراطور جيمو بهذا السيف المقدس الذى ألقاه تاكيميكازوتشى حتى خرت صرعى جميع الآلهة الشريرة فى الجبال المجاورة ، بعد أن حصدتها قوة السيف الخارقة للعادة ، ثم أفاق الجيش من غشيته ونهض رجاله وقوفا فى الحال •

وهكذا يتضح أن تاكيميكازوتشى هو نموذج للاله صاحب الوظيفة الثانية ، ومن الطراز الذى لا يستخدم قوته الحربية فى خلق القلاقل والاضطرابات بل يسدى دائما خدماته الجليلة الى الآلهة السماوية والأرضية متى شاءوا • ولا شك فى انه اله محارب أقرب الى النظام والتهذيب من سوسانو كما أنه يشبه أرجونا فى كثير من الوجوه كما جاء فى سفر مهاباراتا • وفيما يجدر ذكره أيضا ان اسم هذا الاله « تاكيميكازوتشينو » الذى يعنى حرفيا « اله الرعد الشجاع » يشير الى أنه يشبه الاله اندرا الذى كانت له صلة وثيقة بالرعد كما هو معروف •

وعلى النقيض من ذلك يرى أهل الخبرة والاختصاص أن سوسانو هو نموذج لاله العواصف • والقول بأنه ولد ـ كما جاء فى الاسطورة ـ من أنف ايزاناجا بعد أن أنجب هذا الاله من عينيه ربة الشمس أماطيراسو ، واله القمر تسوكيومى يدل على أن له صلة وثيقة بالريح • ولذلك نستطيع أن نرى فى سوسانو صورة مماثلة لاله الريح ڤايو المعروف عند الآريين ، حتى فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية •

٧ ـ أخوان من آلهة الوظيفة الثالثه

كان أوكونينوش ـ كما رأينا ـ هو رئيس الآلهة الأرضية أرباب الوظيفة الثالثة ، وكان له أخ حميم يقال له سوكونا هيكونا ٠ وكانت الصله وثيقة بين هذين الأخوين ، اذ كانا يتعاونان فى سائر الأمور كما عبر عن ذلك سفر نيبونشوكى فيما يلى :

« كان الاله أوناموتشى (أحد الأسماء العديدة التى تطلق على أوكونينوشى) والاله سوكونا هيكونا يعملان بقوة متحدة ، وقلب واحد من أجل بناء هذا العالم الأرضى ٠ وكان من مآثرهما أيضا انهما سنا طريقة لمعالجة الامراض سواء ما يصيب منها الكائنات البشرية ، وما يصيب الحيوانات المنزلية ، كما اخترعا طريقة للقضاء على الآفات التى تسببها الطيور والدواب والحشرات ٠ ولذلك ينظر اليهما جميع الفلاحين على أنهما يحبان الخير لهما حتى اليوم ٠ »

وهذا يذكر بالطبع بأن الشعوب الهندية ـ الأوربية وضعت أيضا الوظيفة الثالثة تحت وصاية توأمين من الآلهة كالتوأمين الهنديين الايرانيين المعروفين باسم أصفين (= نساتيا) ٠ بيد أن أوكو نينوشى ، وسوكونا هيكونا يختلفان من وجوه كثيرة خلافا لأصفين اللذين يعتبران عادة توأمين حقيقيين يشابه كل منهما الآخر من كافة الوجوه ٠ وفوق ذلك فان سكونا هيكونا هو ـ كما رأينا ـ ابن كاميموسوبى ولذلك ولد فى السماء ، خلافا لأوكونينوشى الذى كان بطبعه الها أرضيا ٠ وهذا الاختلاف يذكرنا بالفقرة الآتية الواردة فى سفر « ريج ـ فيدا » (١ ، ١٨١ ، (٤) التى تفرق تفرقة مماثلة بين التوأمين المعروفين باسم أصفين :

« ولد الالهان الخاليان من النقائص فى مكانين مختلفين ولكنهما يتفقان فى جسمهما وفى اسميهما ٠ أحدهما ـ وهو الرب المنصور ـ يعتبر ابنا لسوماخا ، والآخر يعتبر هو الابن المحبوب للسماء » ا هـ ٠

ومن هذه الفقرة يتضح أن أحد التوأمين (أصفين) ولد فى الأرض فى حين ولد الآخر فى السماء ٠ ثم ان اسم « الابن المحبوب للسماء » يربط هذا الأصفين المولود فى السماء بالاله « بهاجا » الذى رأينا فيما سبق (المبحث الثالث) أنه شبيه كاميمو سوبى ٠

يضاف الى ذلك أن « سنيج ويكاندر » قد أثبتت وجود بعض الفروق الأساسية بين التوأمين أصفين ، نتيجة التحليل الدقيق لأخلاق كل منهما كما وردت فى سفر مهابراتا ٠ وايضاح ذلك أن أصفين المولود فى الأرض كان يميل الى الحرب ، ويمتاز بجمال الوجه فى حين أن أخاه المولود فى السماء كان يمتاز بالحكمة البالغة وهدوء الطبع ، ودماثة الخلق ٠ ومن الغريب أن هذه هى الفروق التى نلاحظها فى الأساطير اليابانية بين أوكو نينوشى وسوكونا هيكونا ٠ فأوكو نينوشى وان كان بوجه عام الها وديعا مسالما لم يكن يكره الأعمال الحربية بوجه عام ٠ ذلك أنه ـ كما جاء فى سفر كوجيكى ـ اضطر لكى يصبح حاكما للبلاد أن يخضع أعداء كثيرين ، ويقاتلهم بالسيف والقوس اللذين ظفر بهما من سوسانو ٠ وأكثر من ذلك أن سفر « كوجيكى يشير » كثيرا كما سبق أن ذكرنا (المبحث الرابع) الى الحس الفائق الذى يمتاز به أوكونينوشى ـ ذلك الحس الذى كان يخلب لب كل امرأة من أول

نظرة . إما سوكونا هيكونا فلم يكن له شأن بالحرب أو العلاقات الغرامية ، بل هو اله مسالم تماما ، يساعد أوكونينوشى غالبا بما أوتى من الحكمة البالغة .

٨ ـ الاختلاف والاتفاق بين نوعين من الآلهة

يرجع الفضل الى دوميزيل فى أننا نعرف الآن أن هناك أسطورة شائعة بين الشعوب الهندية ـ الأوربية تدور حول النزاع الذى حدث بين الآلهة ذات الوظائف والاختصاصات المختلفة ، ويمكن تلخيصها فيما يلى : فى بداية الأمر كانت الآلهة السماوية المختصة بالوظائف العليا منفصلة انفصالا أشد منه الآن عن الآلهة ذات الوظيفة الثالثة والمقيمة فى الأرض . وأدى هذا الانفصال فى النهاية الى صراع صريح بين هذين النوعين من الآلهة . وفى أثناء المرحلة الأولى من هذا الصراع استطاعت الآلهة ذات الوظيفة الثالثة أن تعزز مركزها بأن زرعت بذور الخيانة بين خصومها مستعينة فى ذلك باغراء المال والجاذبية الجنسية . على أنه فى المرحلة الأخيرة انعكست الآية وانهارت سيطرة الآلهة ذات الوظيفة الثالثة فجأة ، بتأثير القوة التى لا تقهر لواحد من الآلهة السماوية الذى قضى على خصومه الأرضيين بالقاء سلاح سحرى لا يقهر فى أوساطهم . وبعد هذا التناوب بين قوى الفريقين المتصارعين اصطلح كلاهما فى النهاية ، وابرما اتفاقا خضع بمقتضاه آلهة الوظيفة الثالثة لسلطة الآلهة أرباب الوظائف العليا ، ووافقت الآلهة الأخيرة على الاعتراف لهم بالألوهية الكاملة ، فدعى واحد أو قليل على الاكثر من أقوى آلهة الوظيفة الثالثة نفوذا الى شغل مراكز قيادة فى البانثيون (مجمع الآلهة) كشركاء متساوين مع ممثلى الآلهة ذات الوظائف العليا . وهكذا برز الى الوجود نتيجة هذا الصراع البانثيون الحالى الذى يضم فى صورته المثالية جميع الأنواع الثلاثة من الآلهة ذات الوظائف الرئيسية .

وقد نقلت الخطوط الأساسية لهذه الاسطورة الهندية ـ الأوربية بالضبط الى الأسطورة اليابانية الخاصة بالنزاع بين الآلهة السماوية والآلهة الأرضية . وتقول هذه الأسطورة ان الخلاف بين هذين النوعين من الآلهة نشب بسبب رغبة اماطيراسو ، وتلكاميمو سوبى فى حمل اوكونينوشى على التنازل عن الأرض لصالح السلف المقدس لعشيرة طينو . وفى أثناء المرحلة الأولى من الصراع باءت بالفشل محاولات الآلهة السماوية لبسط سلطانها على الأرض ، اذ نجح أوكو نينوشى فى رشوة الهين على التوالى هما أمينوهوهى ، وأرميوا كاهيكو اللذان أرسلا من السماء لاخضاع الآلهة الأرضية الثائرة . وكانت الوسائل التى استخدمها أوكو نينوشى لتحقيق هذا الغرض هى الجاذبية الجنسية للمألوهات الخاضعة لسلطانه ، واغراء أمواله . وتقول الرواية العادية لهذه الاسطورة كما وردت فى سفرى نيبونشوكى وكوجيكى ان أوكو نينوشى زوج احدى بناته من أميواكاهيكو ليغزيه بالأمل فى أن يصبح فى الوقت المناسب مالكا لأراضى صهره الخصبة . وبذلك استطاع أوكو نينوشى أن يرشو هذا المبعوث السماوى . وفى رواية أخرى وردت فى سفر نيبونشوكى أن اميواكاهيكو تزوج عقب وصوله الى الأرض عددا كبيرا جدا من بنات الآلهة الأرضية .

وبلغت خيانة اميواكاهيكو ذروتها عندما أرسلت الآلهة السماوية الى الأرض

مألوهة على هيئة دراج (نوع من الطيور) لتتحرى السبب فى امتناع اميوا كاهيكو عن ابلاغ السماء لمدة ثماني سنوات بنتيجة مهمته ، فما كان من اميواكاهيكو الا أن قتل الطائر بنفس القوس والسهم اللذين أنعمت الآلهة السماوية عليه بهما . ووصل السهم ملطخا بالدم الى القاع الجاف لهز « ياسو » السماوى . وعندما رآه أماطيراسو وتاكاليمو سوبى ، التقطه الأخير . وبعد أن عرف انه هو نفس السهم الذى أعطاه أميوا كاهيكو ألقاه الى الأرض قائلا :

« اذا كان هذا السهم الذى وصل الى هنا قد صوبه اميواكاهيكو الى الآلهة الثائرة امتثالا لأمرنا ، فلا يصيبه . أما اذا كان أميوا كاهيكو سيىء الطوية ، فليقتله هذا السهم » ا هـ .

فأصاب السهم اميواكاهيكو فى صدره ، فقتله وهو يغط فى سباتـه العميق فى سريره .

وبعد هذه الحادثة الفاجعة اختير تاكيميكا زوتشى ليكون مبعوثا أخيرا من الملوك السماوية الى الأرض . ولما كان هذا الاله ــ كما رأينا ــ هو اله السيف ــ الذى ليس هو سوى نفسه الثانية ــ فاننا نستطيع أن نقول فى ثقة ان وصوله الأرض يشبه أن يكون بمثابة سلاح سحرى . ومن ذلك يتضح أن السيطرة المؤقتة لآلهة الوظيفة الثالثة فى بداية الصراع تنهار فى النهاية ــ فى الأسطورة اليابانية أيضا ــ على يد الآلهة ذوى السلطان الذين يتلخص عملهم الحاسم فى القاء أسلحة سحرية لا تقهر (سهم وسيف) فى وسط أعدائهم .

وعلى الرغم من هذه الهزيمة الظاهرية فان المعاملة التى لقيها أوكونينوشى من الملوك السماوية الظافرة بعد التخلى عن الأرض كانت ودية الى درجة تدعو للدهشة فكما رأينا سابقا (المبحث الخامس) لم يقدم ميموسوبى اليه عددا كبيرا من الهدايا الفخمة فحسب طبقا لما جاء فى سفر نيبوتشوكى ، بل زوجه أيضا احدى بناته وطلب منه أن يكون حاميا الهيا لعشيرة طينو على الارض ، على مر العصور والدهور وفى تتمة هذا النص نفسه يقال أيضا ان الاله تاوكيهورى عين صانعا للقلانس ، والاله هيكوساشيرى ، صانعا للدروع ، والاله أمينو ماهيتو تسو صانعا للمعادن ، والاله امينو هيواشى صانعا للألياف ، وكلف الاله فوتوداما بأن يعمل من ذلك الوقت فصاعدا على الاحتفال بعبادة أوكونينوشى بالتعاون مع كل هؤلاء الصناع المقدسين الذين تم تعيينهم لهذا الغرض .

ومن هذا يتضح ان الصراع بين النوعين المقدسين من الآلهة انتهى فى الأسطورة اليابانية والاسطورة الهندية الأوربية بالاتفاق وكانت خلاصته اجبار الآلهة ذات الوظيفة الثالثة على الاعتراف بسيادة الآلهة ذات الوظائف العليا ، فى حين اعترفت هذه الآلهة الأخيرة ــ على سبيل التعويض ــ بأن الاله أوكو نينوسى ــ وهو أعظم الآلهة ذات الوظيفة الثالثة ــ هو واحد من أعظم آلهة البانثيون كله .. وأصبح ضريح أوكونينوشى العظيم فى ايزومو وضريح اماطير اسو فى ايس ، من قديم الأزل أهم الأضرحة فى الديانة الشنتوية .

ان أوجه الشبه المفصلة التى درسـنا حتى الآن تؤيد بقوة النظرية القائلة

بأن الأساطير اليابانية القديمة الواردة فى سفر كوجيكى وسفر نيبنوتشوكى تماثل في جوهرها النظام ذا الوظائف الثلاث الذى يسود الأساطير الهندية ـ الأوربية • وكما قلت فى بداية المقال أرانى متفقا مع زميلى مستر أوباياشى فى الرأى القائل بأن هذا التشابه العجيب يرجع بلا شك فى النهاية الى أثر الأساطير الاسفوثية التى انتشرت في اليابان عن طريق شبه الجزيرة الكورية نتيجة هجرة القبائل البدوية فى القارة الأوراسية (قارة أوربا وآسيا) •

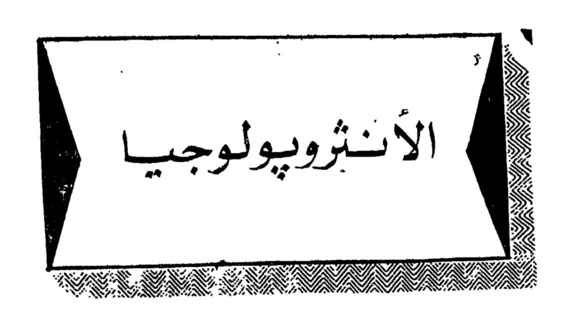
وأحب أن أضيف فى الختام أن هذه النظرية تؤيدها أيضا فى رأيى المجموعة التالية من الحقائق التى لم تتح لى فرصة عرضها فى أثناء مقالى •

(آ) اننا نجد ـ كما أوضحت بشىء من التفصيل فى مقال آخر ـ عددا من أوجه الشبه بين الأساطير اليابانية والاساطير الاغريقية القديمة التى تبدو مميزة الى درجة لا يجوز معها القول بأنها أمور عرضية • وكما قال أيضا مستر أوباياشى قد يكون هذا التشابه بين الاساطير الاغريقية واليابانية بعدا آخر من أبعاد هذا التأثير الاستوتى • ذلك أن الأساقثة اتصلوا بالعالم الاغريقى اتصالا وثيقا عن طريق المدن الهلينية المقامة على الساحل الشمالى للبحر الأسود •

(ب) اننا نرى فى الأسطورة التى رواها هيرودوت والتى سبق ذكرها كما نرى فى ملاحم الاوسيتيين (سكان أواسط القوقاز) التى تتضمن كثيرا من معانى الأساطير الاسقوثية القديمة ، عناصر هامة لها ما يشابهها فى الأساطير اليابانية (تصميمات فنية ، وشخوص خرافية ، وحكايات كاملة الخ) •

(ج) اننا نجد بعض أوجه الشبه العجيبة بين أساطير كوريا القديمة والأساطير اليونانية ، وفى هذه الاساطير الكورية أيضا ـ كما أوضح مستر أوباياشى أخيرا ـ عددا من مظاهر الايديولوجية الثلاثية السائدة بين الشعوب الهندية ـ الأوربية •

• • •



●● المقال فى كلمات

الانتروبولوجيا علم يتناول الانسان وعلاقته بالطبيعة . ومادته الأساسية الشعوب البدائية . انه علم يتحدث عن الخصائص العقلية والجسدية للجنس البشرى . وهو مدين بالكثير لأبحاث دارون ، ودالاس ، وهكسلى . ويقوم علماء الانثروبولوجيا بدراسة الكائنات البشرية . ولقد أسهموا فى ستينيات القرن العشرين مع زملائهم من العلماء والفلاسفة ورجال اللاهوت بدرجة لم يسبق لها مثيل فى الأبحاث التى تهدف الى تفهم منظم للطبيعة البشرية مستخدمين فى أبحاثهم قدرا كبيرا من المعلومات التى زودها بهم علماء الآثار . كما زودهم علماء الفيزياء الذرية بوسائل لتسهيل مهمتهم من أمثال تحديد عمر المواد العضوية القديمة عن طريق قياس النشاط الاشعاعى للكربون الذى تحتويه . وكذلك فان تحديد الأصول الجغرافية للشعوب قد دعم بطرق استحدثها علماء البيولوجيا المختصون بدراسة الوراثة فى السلالات البشرية . فمثلا بواسطة تطبيق أساليب علم الوراثة أمكن التحقق من أن قبائل الغجر فى أوربا ينتمون الى أصل هندى . وتختص الانثروبولوجيا الطبيعية بالمشكلات المتعلقة بنشأة الانسان فى الطبيعة كحيوان ، وأهمية التغيرات الماضية والحالية فى الخصائص البيولوجية لأنواع

الكاتب : كلود ليفي - ستراوس

عالم فرنسي من علماء الانثروبولوجيا • ولد عام ١٩٠٨ • أستاذ في الكوليج دي فرانس • انتخب عام ١٩٧٣ عضوا بالأكاديمية الفرنسية ، له مؤلفات عديدة •

المترجم : أمين محمود الشريف

السلالات البشرية المعقدة ، وكذلك القاء كثير من الضوء على علاقة الانسان بالرئيسيات ، وعلى طبيعة تحول هيكله خلال تطوره من الانسان الأول الى الانسان الحديث خلال فترة لا تقل بحال عن ٥٠٠ر٠٠٠ سنة •

ويستهل الكاتب مقاله بتعريف تمهيدى للانثروبولوجيا ، علم الانسان والاثنولوجيا ، علم الاعراق والتي يرى الكاتب أنها هي العلم الذي يقوم بدراسة تنوع الانسان وتشعبه الى مجموعات جنسية • وثقافية ، وتقصي تواريخها ، وعلاقاتها المتبادلة ، والاثنوجرافيا التي يرى الكاتب أنها هي العلم الذى يتناول الجماعات البشرية من حيث سماتهم الخاصة ، ووصف هذه المجموعات وتحليلها بغية التعرف على تقويم موثوق به لحياتهم • ويقول الكاتب انالانثروبولوجيا علم من العلوم الاجتماعيةوالانسانية يمكن تمييزه فحسب عن طريق الموضوع الذى يتناوله • وهي ترمي الى الشمول بمعنى انها تصور الحياة الاجتماعية كنظام ترتبط اجزاؤه وجوانبه المتعددة ارتباطا عضويا • ولا تشكل الانثروبولوجيا والاثنولوجيا ، والاثنوجرافيا في رأى الكاتب ثلاثة علوم مختلفة أو حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ، ولكنها تمثل ثلاث مراحل أو ثلاثة اطوار في مشروع بحث واحد • فالبيانات المستقاة من

الاثنوجرافيا يقوم علماء الاثنولوجيا ، علماء الاعراق ، بتنسيقها واستخدامها في ايجاد بيانات عامة عن الانسان ومعرفة أحواله .

ولقد تطورت كل من الانثروبولوجيا والاثنولوجيا على انفراد اذ سلك كل منهما طريقا مستقلا عن الطريق الذى سلكته الأخرى فالأولى قامت على اعتبارات مادية معتبرة نفسها قائمة على أسلوب يقيني ، أما الثانية فقد قامت على أسس فلسفية ومعايير أخلاقية مع اهتمام انساني قوي ، وينتقل الكاتب بعد ذلك الى استعراض تاريخي يتحدث فيه كيف أرست الانثروبولوجيا قواعدها كعلم وعن استعمال مصطلحي الانثروبولوجيا والاثنولوجيا بمعناهما الحديث . وبعد ذلك يتحدث عن مذهب التطور والانتشار ، والحوار بين انصار مذهب وحدة الأصول وتعددها .

ويختم المؤلف مقاله بالحديث عن مستقبل الانثروبولوجيا . قائلا ان بعض المناه يعتقدون أن الانثروبولوجيا مقضي عليها بالاندثار مع اندثار مادتها التقليدية التى تتناولها بالدراسة وهى الشعوب البدائية . ولكى تظل الانثروبولوجيا على قيد الحياة فمن المفروض عليها أن تتخلى عن بحثها الأساسي ، وتكرس نفسها لمشكلات الدول النامية من جهة ، والى الظواهر المرضبة التى من الممكن ملاحظتها في مجتمعاتنا من جهة أخرى . ومن ثم برز الى الوجود ما يسمى بالانثروبولوجيا التطبيقية .

●● تعريف تمهيدى :
الانثروبولوجيا ، والاثنولوجيا ، والاثنوجرافيا

لا يمكننا أن نميز بين الانثروبولوجيا وبين غيرها من العلوم الاجتماعية والانسانية عن طريق موضوع دراستها الخاص . لقد تطورت الى علم ، بعد أن كانت فيما يبدو تختص بما يسمى بالشعوب البدائية أو الشعوب التى لم تدر شيئا عن الكتابة ، وذلك فى نفس الوقت الذى كانت هذه الشعوب آخذة فى الاضمحلال ، أو على الأقل آخذة في فقد خصائصها المميزة لها . ولقد وجه بعض علماء الانثروبولوجيا فى السنين العشر الاخيرة أو نحو ذلك ، اهتمامهم لدراسة ما نسميه بالمجتمعات المتمدينة . ولذلك فانه من الواضح ان الانثروبولوجيا لا تنشأ من وجود موضوع دراسة خاص بقدر ما تنشأ من طريقة أصيلة لتناول المشكلات التى تتقاسمها كل علوم الانسان . ولقد اكتسبت الانثروبولوجيا أهميتها من دراستها للظواهر الاجتماعية التى تتيح ادراكا لخواص معينة ، خواص عامة وأساسية فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية برمتها ، وفى استطاعتنا أن نقارن موقف عالم الانثروبولوجيا فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية بموقف الفلكى فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية : ان الانسان لتغشاه الرهبة من كشوفه التى تبعد عنه بعدا شاسعا عبر مسافة ذات قيمة زمنية ، ومكانية ، ومعنوية ، والمسافة التى تفصل عالم الانثروبولوجيا عن موضوع دراسته تقلل من شمولية ما يمكن أن يراه ، ولكن هذا القيد قد يكون ذا ميزة له ، وذلك بأن قد يضطره أن يلاحظ فقط تلك الظواهر التى قد تعتبر جوهرية فحسب .

فأولا ، تتيح هذه المسافة لعالم الانثروبولوجيا أن يكون أكثر موضوعية باجباره لا أن يتخلى عن عقائده ، وخياراته ، وأهوائه الخاصة فحسب ، بل كذلك وما هو قد يكون أهم من ذلك بكثير أن يتخلى عن طرقه الخاصة فى التفكير والتأمل. ويحاول عالم الانثروبولوجيا أن يصيغ مشكلاته ، واستنتاجاته بطريقة تبدو معقولة لا بالنسبة له فحسب وبالنسبة للملاحظ الأمين الموضوعى الذى يود أن يكونه ، بل وبالنسبة لأى ملاحظ آخر محتمل . انه يخلق مقولات عقلية جديدة ، ويحاول أن يطبق ويطابق بين أفكار المكان والزمان ، والتضاد والتناقض التى يمكن الاعتماد عليها في ترجمة خبرة اجتماعية خاصة الى قانون يمكن فهمه فى اطار خبرة اجتماعية أخرى .

ثانيا : ان هدف الموضوعية الكلية تحدوه الرغبة فى الحفاظ على المعنى الانسانى للظواهر كى تظل مفهومة عقليا وعاطفيا من وجهة نظر الفرد . ان مالوحظ أصلا من الخارج يجب أن يعاد بناؤه حيث يتمكن كل من الملاحظ والقارىء أن يستعيد الشعور به من الداخل . وبدلا من معارضة التفسير العارض للفهم ، فانالانثروبولوجيا ترى أن الفهم ماهو الا حالة خاصة من حالات البرهان:البرهان على أنعالم الأنثروبولوجيا قد فهم المعنى الجوهرى لظواهر معينة ، البعيدة عنده ظاهريا بعدا شاسعا ، ولكنها ذهنيا بالنسبة للأفراد الذين أسهموا فيها ، حقيقة واقعة . ان الحقائق الاجتماعية لا يمكن تناولها على أنها وقائع منفصلة ، ان الكائنات البشرية تدركها تماما ، ويشكل هذا الوعى كما يشكل ملامحها الموضوعية سواء بسواء ، بعدا لواقعيتها .

وأخيرا ، فان الانثروبولوجيا ترنو الى الشمول . انها تتصور الحياة الاجتماعية كنظام ترتبط أجزاؤه وجوانبه المتعددة ارتباطا عضويا . ان طريقتها المفضلة هى البحث فى موضوع واحد ومما لا شك فيه أن أحسن مثل لذلك هو كتاب « ريموند فيرث » الذى يتألف من ستة مجلدات ، والذى استغرق فىتأليفه أربعين عاما ، وخصصه للحديث عن « تيكوبيا » احدى جزر المحيط الهادى . انه تحليل تاريخى ووظيفى لمجتمع واحد ، مجتمع صغير بدرجة ان تنظيمه يقوم أساسا على العلاقات الشخصية : علاقات وثيقة متبادلة بين الأفراد تتبح لها القرابة النموذج العام . ونتيجة لذلك برزت أهمية دراسات القرابة فى التفكير الانثروبولوجى وستظل تحتل نفس الأهمية . وستظل الانثروبولوجيا علما ذا موضوع طالما أن مجالات معينة من الحياة العصرية لا يزال قائما على العلاقات الشخصية .

وأهمية هذه الدراسات التى تركز على موضوع واحد بالنسبة للانثروبولوجيا تعادل أهمية التجاربالعملية بالنسبة للعلوم الفيزيائية والطبيعية ، ولكن مع خلاف واحد هو أن التجربة فى الانثروبولوجيا تأتى قبل المشاهدة وقبل صياغة القضايا: ان المجتمعات ذات النطاق الضيق التى يقوم علماء الانثروبولوجيا بدراستها تشكل تجارب جاهزة ليس لديهم الوقت ولا الوسائل لتناولها .انها تجارب جاهزة ولكنها لا يمكن اجراؤها ، كما لا يمكن لعلماء الانثروبولوجيا التحكم فيها . ولكى يقارن عالم الانثروبولوجيا مجتمعا مجتمعا آخر ، ويقوم بتنسيق البيانات تجريبيا ، وباستخراج الصور المشتركة والخواص الجوهرية ، يجب أن يستبدل بهم نماذج : نظام من الرموز يعبر عن الملامح المميزة للتجربة التى يمكن تعديلها باضافة أو طرح متغيرات

معينة ، والتعجيل بتطورها • والاستعمال المتناول لهاتين الطريقتين ، احداهما تجريبية والأخرى استقرائية ، يميز الانثروبولوجيا عن غيرها من علوم الانسان الأخرى • وتسعى الانثروبولوجيا الى تحويل الذهنية التامة الى أداة للدليل الموضوعي ان عالم الانثروبولوجيا يلقى وهى فى الميدان بنفسه فى خضم التجربة ، ولكنه بمجرد أن يكون فى المعمل فانه يمر بمجموعة من العمليات العقلية ، يحولها دون أن يغير شيئا من التجارب الماضية ، الى نموذج • وهذا النموذج انما يكون ذا قيمة فحسب • وذلك عند العودة الى قلب التجربة فى طور ثالث للعمليات حينما يلقى ضوءا جديدا على البيانات الأصلية • ويضفى ابعادا جديدة عليها •

ان تعقد الأهداف والطرق يوضح لنا السبب الذى من أجله ظلت مصطلحات الانثروبولوجيا غامضة ردحا طويلا من الزمن : فمن نهاية القرن الثامن عشر الى القرن العشرين تبادل الباحثون طبقا لناحية التركيز فى أبحاثهم استعمال مصطلح الاثنوجرافيا تارة ، والاثنولوجيا تارة أخرى والانثروبولوجيا تارة ثالثة • وحتى اليوم يسود بين حين وآخر استعمال أحد هذه المصطلحات بين اللغات العلمية المتعددة • ومع ذلك يبدو أن هناك اجماعا عاما على ربط هذه المصطلحات بثلاثة أطوار متتالية لمشروع بحث واحد •

فعموما ، يمكننا القول ان الاثنوجرافيا هى العلم الذى يتناول ملاحظة الجماعات البشرية من حيث سماتهم الخاصة ، ووصف هذه الجماعات وتحليلها بغية التعرف على تقويم دقيق موثوق به لحياتهم •

ولذلك فان هذا العلم ينصب انصبابا تاما على كونه بحثا نمطيا فى موضوع واحد • أما الاثنولوجيا ، التى عرفت يوما بأنها دراسة الاعراق البشرية ،وخصائصهم المميزة ، وتوزيعهم الجغرافى ، فإنها تغطى اليوم الفحص المقارن للوثائق التى يحصل عليها علماء الاثنوجرافيا العاملين فى هذا المجال • ولذلك ، فانها تتطابق مع المرحلة الثانية من البحث • وأخيرا ، فان الانثروبولوجيا ، ذلك المصطلح الذى أخذ استعماله تطرد زيادته ، توجد تكاملا بين الطورين السابقين وتضيف بعدا ثالثا : فالبيانات المستقاة من الاثنوجرافيا ، والتى يقوم علماء الاعراق البشرية بتنسيقها ، تستعمل فى ايجاد بيانات عامة عن الانسان ومعرفة بأحواله مما يشكل أساسا للحوار مع العلوم الاجتماعية الأخرى التى ترنو الى الوصول الى مستوى معين من العمومية ، تلك العلوم التى يندرج تحتها التاريخ ، واللغويات ، وعلم النفس ، والفلسفة • ولذلك فان موقف الانثروبولوجيا بالنسبة للأثنولوجيا هو بدوره نفس موقف الاثنولوجيا بالنسبة للأثنوجرافيا • انها لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة أو حتى ثلاثة مفاهيم لمجال واحد ولكنها تمثل ثلاث مراحل ، أو ثلاثة أطوار فى مشروع بحث واحد • ان وحدة هذا المفهوم تزداد الضرورة اليها اليوم باستمرار حيث ان علماء الانثروبولوجيا راغبون جميعا فى الاعتراف بالأهمية الجوهرية للعمل الميدانى كضرورة أولى للباحثين برمتهم : الاثنوجرافى الذى يتقصى اطوار الحياة ، والاثنولوجى « عالم الاعراق » الذى ينصب اهتمامه على الدراسات المقارنة ، وكذلك لعالم الانثروبولوجيا والعالم النظرى الذى اختط لنفسه أسلوبا خاصا فى أبحاثه •

لقد وقع الانسان دائما فريسة لعاداته وتقاليده التى نشأ عليها ، ومحبا للاستطلاع عن عادات وتقاليد الشعوب الأخرى • ولقد شغلت مثل هذه الأمور بال المؤرخين من أيام أولئك الذين رافقوا الاسكندر الاكبر الى آسيا ، وزينوفون ، وهيرودوت ، وبوزانياس ، وخاصة أرسطو ولوكريشيس ، وأثارت اهتمامهم •ويعد من بين هؤلاء فى العالم العربى فى القرن الرابع عشر ابن بطوطة الرحالة الشهير ، وابن خلدون المؤرخ والفيلسوف اللذان اتسما بحب استطلاع انثروبولوجية وكذلك الرهبان البوذيون الذين سافروا من الصين الى الهند بدءا من القرن السابع•

وقد اكتشفت أوربا بلاد الشرق خلال القرون الوسطى عن طريق كتابات بلان ـ كاربين وروبروك ، أرسل أولهما البابا ، والثانى لويس التاسع فى بعثة الىمنغوليا فى القرن الثالث عشر ، وخاصة عن طريق رحلة ماركوبولو التى امتدت الى الصين فى القرن الرابع عشر • ان تنوع المصادر فيما يتعلق بالتأمل الانثروبولوجى كان واضحا فى بداية النهضة الاوربية • ويجب علينا أن نشير ، علاوة على ما ذكرناه آنفا ، الى المؤلفات التى تناولت غزوات الترك فى البحر الابيض المتوسط وشرقى أوربا ، والآراء التى أثارتها مفاهيم أرسطو عن البربرية ، وآفاق الخيال التى امتد اليها الأدب الشعبى فى العصور الوسيطة والتى تأثرت بآفاق الخيال فى العصور القديمة فيما يتعلق بالمسخ البدني والمعنوى للشعوب المتوحشة ، وفوق ذلك تلك المعلومات التى بدأت ترد من أفريقيا ، والاوقيانوسية ، وأفريقيا .نتيجة لما تم من كشوف عظيمة ، والتى وصفها الرحالة الاول ، وعلى سبيل المثال قصة أمريكا فى القرن السادس عشر كما وصفها الفرنسيان جان دى ليرى ، واندريه ثيفيت ،والالمانى هانزشتاون •

ومن بدء القرن السادس عشر فصاعدا ازداد الطلب على المؤلفات التى تتحدث عن الرحلات الكشفية ، وأقدمها ذلك المؤلف الذى أصدره الالمانى جوهان بوهم عام ١٥٢٠ ، والمؤلف الذى أصدره السويسرى سباستيان مونستر (١٥٤٤) ، ومؤلف الفرنسى أندريه ثيفيت عام (١٥٧٥) • وبدأ فى القرن السادس عشر ظهور مجموعات الرحلات بقلم ريتشارد هاكوت فى انجلترا ، وتيودور براى فى المانيا • وقد استمرت هذه المجموعات فى الظهور الى القرن السابع عشر •

وقد وضعت هذه الكمية الهائلة من كتب الاسفار أساس التأمل الانثروبولوجى الذى بدأ يسلك طريقه الجاد فى القرن الثامن عشر • وقد تعايشت من المبدأ ثلاثة تحركات متباينة فى هذا المجال • أولا ، العلماء الطبيعيون من أمثال لينيوس ، وبوفون ، وكامبر ، وهوايت ، وبلومينباخ ، الذين اهتموا بصفة خاصة بأوجه التشابه وأوجه الخلاف بين الانواع البشرية ، وتحديد علاقة الانسان بالمملكة الحيوانية •

ثانيا : علماء الاخلاق والفلاسفة : فى فرنسا أمثال مونتسيكيو ، وفنتنيل وروسو وديدوروت ، وقد سبقهم جميعا فى ذلك مونتانى ، ودالمبرت ، وكوندوسيت وتيرجوت اللذان مهدا الطريق لسنت سيمون وكومت اللذين كانا بدورهما أسلاف ديرخام ومدرسته • أما فى انجلترا فكان هناك الفلاسفة الاسكتلنديون من هيوم

الى آدم سميث وكانط فى ألمانيا • وأخيرا صدرت عدة مؤلفات عظيمةتتضمن بذل مجهود أكثر تنظيما فى تصنيف المعلومات وتفكير أكثر جدية ، نذكر منها تلك الجهود التى بذلها فى هذا الميدان الدانمركى جينز كرافت (١٧٦٠) والفرنسى ديمنبيير (والسويسرى شافان (١٧٨٨)الذى استعمل فعلا اصطلاحى الانثروبولوجيا ديمنبيير (١٧٧٦) (والسويسرى شافان (١٧٨٨) الذى استعمل فعلا اصطلاحى الانثروبولوجيا والاثنولوجيا بمعناهما الحديث جدا • أما اصطلاح الاثنوجرافيا فظهر فى ألمانيا حوالى عام ١٧٩٠ وفى فرنسا تحدث أمبيير عن الاثنولوجيا فى محاضراته التى كان يلقيها عام ١٨٣١ فى الكوليج دى فرانس •

ويجب أن نفرد مكانا خاصا لكتابين ذوى أهمية متساوية يعتبران نقطة تحول فى تاريخ التفكير الانثروبولوجى • أحدهما « أخلاق البرابرة الأمريكيين » لبير لافيتو ، الذى صدر عام ١٧٢٤ ، وذلك المطبوع الذى قارن بين أساليب وتقاليد الهنود ، وبين أساليب وتقاليد الشعوب القديمة لمدنياتنا • وفى عام ١٧٣٠ نشر جيامباتيستا كتابه العلم الجديد الذى تصدى تصديا كبيرا للتقليد الديكارتى الذى يقضى بالدراسة الاستبطانية للانسان ، مقترحا الالتجاء الى دراسة الانسان عن طريق انجازاته الثقافية وخاصة عن طريق الحقائق اللغوية • ولكن على الرغم من هؤلاء الرواد ، فان النهوض الحقيقى للفكر الانثروبولوجى الحديث لم يحدث الا فى وقت متأخر بعد ذلك بكثير ، خلال العقد الذى بدأ بنشر القانون القديم لمين ، وكتاب « داس متر ريخت » لباتشوفين عام ١٨٦١ ، وبعد ذلك كتاب« المدينة القديمة » لفاستيل دى كولانج عام ١٨٦٤ ، والزواج البدائى لماكلينان ، وبحوث فى التاريخ الأول للبشرية لتايلور عام ١٨٦٥•وقد شاهد عام ١٨٧١ ، نهاية هذهالسلسلة بالكتاب الذى أصدره تايلور بعنوان « الثقافة البدائية ، ونظم قرابة الدم وقرابة الرحم فى العائلة البشرية » •

وكانت الأعوام السابقة لهذا النهوض كذلك على غاية قصوى من الاهمية ، اذ أن هذه الأعوام شاهدت تصدعا كبيرا بين نزعتين ، مجموعتين من النزعات العقلية غريبتين تقريبا عن بعضهما البعض ، نزعتين تعايشتا سويا فى المأثورات الانثروبولوجية حتى ذلك الوقت ، والتى كانت خلافاتهما يصطبغ بها كل ما حدث من تطور لاحق فى الانثروبولوجيا • وقد نشأ هذا التصدع أولا نتيجة الصراع بين القائلين بتعدد الاصول والقائلين بوحدتها • هل نشأت الاجناس البشرية المتعددة من شجرة عائلية واحدة ، أو أنها على النقيض من ذلك تمثل عائلات ذات أصول متميزة ؟ فطبقا لتعليمات الانجيل ، سادت النظرية الاولى فى وقت كان استقصاء الطبيعة البشرية يعتبر انتهاكا للحرمات الدينية ويحمل فى طياته تهديدا لأسس النظام الاجتماعى والروحى • ومع ذلك فان نظرية وحدة الاصل تحدث بشكل واضح النظام الاجتماعى ، حيث انها بتأكيد الوحدة الأصلية للناس جميعا أتاحت مصدرا من مصادر نقد التطلعات والأخلاقيات الليبرالية • ولا يجب علينا أن ننسى أن هذه الآراء قد ازدهرت كخلفية من خلفيات الكفاح ضد تجارة الرقيق التى كانت لا تساندها مصالح قوية فحسب ، بل كانت تدعمها كذلك حجج تؤيد الانفصال الاصيل بين البيض والسود وعدم المساواة بينهما • ومع ذلك فان هذا الصراع اتخذ بسرعة مظهرا أكثر فنية ، تبلور فى أوجه التضاد بين الاثنولوجيا والانثروبولوجيا •

فعلم الاثنولوجيا نظر اليه على انه العلم الذى يقوم بدراسة تنوع الانســـان وتشعبه الى مجموعات جنسيه ، ولغويه ، وثقافية خاصه ، ونقصى تواريخها وعلاقاتها المتبادله • وقد افترضت الاصل المشترك للانسان • ومن جهـــة اخرى كانت الانثروبولوجيا تسعى الى العثور على الأصول التشريحية والفسيولوجية لهذه الخلافات التى هى فوق المشاهدة التجريبيه • وكان المفروض من تحليل الانواع البشريـــة تحديد موقع أى جنس بالنسبة للجنس الآخر ، وتحديد موقع الجنس البشرى عامة بالنسبة لعالم الحيوان •

وقد أتاحت الانثروبولوجيا باصطلاحاتها البيولوجية والوصفية تفسيرا محكما لكل أنواع التحاملات العنصريه التى ثبت أنها تناسب النظام الاجتماعى والاخـلاقى والمصالح الاقتصادية لاستعمار يزداد توسعا ، تفسيرا أكثر قبولا بكثير ، فى أيـــة حال ، من نظريات علماء الاثنولوجيا الذين كانت آراؤهم تحتوى على قدر كبير من الايدلوجيا القديمة ، ونواة النسبة الثقافية ، ونقد اجتماعى بدائى قائم على المقارنة بين العقائد والتقاليد •

تحول الانثروبولوجيا الطبيعية

وتطورت كل من الانثروبولوجيا والاثنولوجيا على انفراد ، اذ سلك كل منهما طريقا مستقلا عن الطريق الذى سلكته الاخرى ، فالاولى قامت على اعتبارات بيولوجية معتبرة نفسها قائمة على أسلوب يقينى ، أما الثانية فقامت على أسس فلسفية وآراء أخلاقية مع اهتمام انسانى قوى • وعلى الرغم من ان ما بينهما من خلافات كـــانت فى أول الأمر حادة أحيانا ، الا أن اصطلاح الانثروبولوجيا أخذ أول الأمر فى البلاد الانجلو سكسونية ثم بعد ذلك فى بلاد أخرى يغطى كل الأبحاث التى كانت موزعـة بين تلك الاتجاهات المتباينة • وما صار عندئذ يطلق عليه الانثروبولوجيا الطبيعيـة كانت مهمته تحديد مجالها الخاص ، متميزا عن الفرعين الآخرين للأنثروبولوجيـا ، الانثروبولوجيا الاجتماعية ، والانثروبولوجيا الثقافية •

وصارت القضية ردحا من الزمن مثارا للجدل : هل كان على علماء الاثنولوجيا أن يحددوا دراستهم للمجموعات البشرية على اساس الجنس ، أى بواسطة الســمات الجسدية أو بواسطة وسيلة أخرى كاللغة أو الثقافة مثلا ؟

وبدون التقليل من الدور الذى تقوم به الانثروبولوجيا فى دراسة علم الحفريات البشرية ، حيث تشكل العظام الوثائق الرئيسية وأحيانا الوثائق الوحيدة ، فان علماء الاعراق ازدادت معارضتهم لنزعة علماء الانثروبولوجيا الجسدية لاعتبـــار الأدوات التى خلفها انسان ما قبل التاريخ مجرد امتدادات تشريحية للانسان تمثـــل مزايا عنصرية • ان شرانزبواس (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢) الذى سبقه فضى هـذا الاتجاه هوراشيو هال (١٨١٧ ـ ١٨٩٦) هو أعظم من نادى بأولوية اللغة والثقافة كمعايير كبرى للتصنيف • وتأكيدا للقيمة التى عزاها بواس للحقائق اللغوية ، والنـواحى الثقافية ، وضع أهم ما كتبه من مقالات فى هذا المجال تحت عنوان « الجنس واللغة والثقافة » (نيويورك ١٩٤٠) •

ويمكن تفسير معارضة الاثنولوجيا لدراسات الانثروبولوجيا المادية بطرق عدة أولا ، فعند محاولة علماء الانثروبولوجيا تحديد الاجناس البشرية ، اقتصروا عـلى

وصف وقياس الخصائص الجسدية المدنية مثل الطول ، ولون البشرة ، وشكل الجمجمة ، ونوع الشعر . واذا اعترفنا بأن كل التغيرات الملاحظة فى هذه المجالات تحدث سويا ، فليس هناك من شىء يدلنا على أن هذه هى الحال مع غيرها من الخصائص الخفية وان كانت ليست بأقل واقعية . ثانيا ، لا يمكن تحديد هذه الخصائص تحديدا مطلقا بأية وسيلة . ان ذلك دائما يكون أمرا يتوقف على الدرجة التى هى عليها . ولذلك ، فان التغيرات المسموح بها فى تناول سمة معينة ستكون تغيرات نوعا ما . وحيث انها تختلف فى دقائقها فان الباحث يعتمد على نوع الظواهر التى يختار تصنيفها .

وحيث ان فكرة الجنس تقوم على هذه المقولات فحسب ، فانها تبدو هشة جدا ، فالتوزيع للخصائص الاولية ــ مثلا بين السود ، والصفر ، والبيض لا يساعد بحال ما عالم الانثولوجيا الذى يجابه بجم غفير من الحضارات التى تختلف عن بعضها البعض .

وعلاوة على ذلك أثبتت الخبرة بدرجة كبيرة أنه من المستحيل أن نقرن كل حضارة بنمط عنصر منفصل . ان العدد الكلى للحضارات الموجودة ، أو التى كانت لا تزال موجودة منذ قرون قليلة ، يزيد زيادة كبيرة على عدد الأجناس المختلفة التى كان فى استطاعة أعظم علماء الانثروبولوجيا دقة احصائها اذ تبلغ النسبة عدة آلاف الى عشرين أو ثلاثين . وهذا التباين الهائل يوضح لنا السبب الذى من أجله لم تتح لعلماء الانثروبولوجيا المادية وعلماء الاثنولوجيا الا فرصة قليلة للعمل سويا خلال القرن الماضى .

وعلاوة على ذلك ، فلا بد من ملاحظة ان الخصائص المستعملة فى تحديد النمط العنصرى للجماعات البشرية يمكن استخدامها فقط اذا كانت خالية من القيم المواتية والا فانها تعتبر غير ذات موضوع . اذ أن انتشار سمة من السمات فى جماعة بشرية قد يكون مجرد نتيجة للانتخاب الطبيعى لا دليلا على أصل متميز . وأن كل خصيصة عنصرية تقريبا أخذت الانثروبولوجيا المادية على دراستها ، الواحدة تلو الأخرى ، وجد أنها تتسم ببعض المواءمة . وليس هناك من شىء يسمح لنا أن نقول ان هذا لن ينطبق على الظواهر الاخرى التى قد تحل محل الظواهر المادية .

ان هذا الوضع الفطرى الثابت فى الانثروبولوجيا المادية التقليدية يمثل لماذا وجد علماء النظرية الداروينية الكبار فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مثل هكسلى ووالاس ، أنفسهم ، على الرغم من انهم كانوا من علماء البيولوجيا ، أقرب الى علماء الاعراق (الاثنولوجيين) ، الذين اعترفوا بفضلهم على علماء الانثروبولوجيا . ان الفريق الاول لعلماء الاثنولوجيا الذين كانوا يعتقدون ان الجنس البشرى انما نشأ من أصل مشترك كان أكثر رغبة من الفريق الثانى ، علماء الانثروبولوجيا فى اعتبار أن التطور هو السبب الوحيد فى تباين الجنس البشرى . وتايلور مثل لهذا الفريق .

ومهما كان من تحفظات علماء الاعراق ، فقد اتفقوا على التعاون مع علماء الانثروبولوجيا ــ رغم ما صاحب هذا من شعور بالعار وأحيانا من شعور بتوبيخ للنفس . واتخاذ اسم الانثروبولوجيا عنوانا لبحثهم .

ونتيجة لذلك فان للانثروبولوجيا العامة التى هى وفقا لتعريفها علم اجتماعى خاصيته الاحاطة بكل من العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، تلك العلوم التى ما زالت الانثروبولوجيا المادية تقوم عليها الى اليوم • وهذا التبنى المزدوج له ما يبرره تماما من وجهه النظر البيولوجيه ومن وجهة نظر الطرق التى تتطلبها الانثروبولوجيا المادية ، ولكن ذلك لا يجب أن يحجب الحقيقة الناصعة الآن وهى أن الانثروبولوجيا المادية هى علم اجتماعى بالضرورة اذ أن الانسان ، كما لوحظ فعلا فى القرن الثامن عشر ، ما هو الا حيوان مستأنس ، وأنه هو الحيوان الوحيد الذى استأنس نفسه بنفسه • فمثلا قد يكون من الغباء أن ننسب أنواع الكلام المختلفة الى أسباب طبيعية دون أن ندخل التدخل البشرى فى الاعتبار • وبالمثل فان الخلافات الجسدية بين المجموعات البشرية تتوقف على التشكيلات الماضية لوجودها الاجتماعى أكثر من امكان قولنا أن وجودها الاجتماعى انما نشأ من خصائصها العنصرية •

وان تطور الانسان من الحيوانات وتوزيعها الحالى الى مجموعات يعتقد أنها متميزة تشريحيا أو فسيولوجيا لا يشكل تاريخا طبيعيا للانسان • ولقد حث التطور البشرى تحت ظروف مختلفة تماما عن تلك الظروف التى أحاطت بتطور الانواع الحية الأخرى • وأخذ الانسان ، باقتنائه للغة ، يسيطر على الاختلافات العرضية لتطوره التالى • ومع ذلك لم يع هذه الحقيقة تماما • ان كل مجموعة بشرية تعدل أحوال بقائها الطبيعى بفرض نظام معقد من القواعد والقوانين مثل تحريم سفاح القربى ، والزواج اللحمى ، وزواج الاباعد والزواج التفاضلى ، وتعدد الزوجات والفرض المنظم نوعا لمعايير اجتماعية ، واخلاقية واقتصادية ، وجمالية • ان مهمة الانثروبولوجيا المادية ، فى هذا الشأن ، على الرغم من استخدامها الواسع لتصورات وأساليب العلم الطبيعى ، انما تقتصر على دراسة التحولات التشريحية والفسيولوجية التى حدثت فى نوع معين من الكائنات الحية نتيجة لنشأة الحياة الاجتماعية ، واللغة ونظم القيم • ان هذه هى العوامل التى كان لها الفضل الاكبر فى تشكيل وتوجيه مجرى الانتخاب الطبيعى فى المجموعات البشرية • وبدلا من أن نسأل أنفسنا اذا كانت الحضارة تتوقف أو لا تتوقف على الجنس ، كما كان الاعتقاد فى القرن التاسع عشر وحتى فى القرن العشرين ، فاننا قد بدأنا ندرك اليوم أن ما نلاحظه من اختلافات جسدية بين الناس ، انما هى لمدى كبير ، جانب واحد فحسب من بين عناصر كثيرة تتالف منها الحضارة •

ولم يأت الدافع لهذا التغيير فى الرأى من علماء الانثروبولوجيا الماديين التقليديين ، الذين كانوا ربما لا يتقبلونه اطلاقا ، بل صدر أساسا من علماء التناسليات وكذلك من علماء البيولوجيا • وقد أتاحوا بخلقهم مجالا لعلم تناسليات السكان فرصة لوجود علم حيوى للانثروبولوجيا المادية ـ الذى أمكن لعلماء الاثنولوجيا التعاون معه تعاونا مثمرا • ان علم التناسليات باستبداله فكرة السكان بفكرة النوع وفكرة السلالة التناسلية بفكرة العنصر ، وباظهار الفرق الهائل بين السمات الوراثية الناجمة عن جين واحد ، وبين الفروق التى لا يمكن تحديدها عمليا والناجمة عن عدة جينات ، قد حطم بهذا كل النظريات المتأصلة ومنها العنصرية • وعلاوة على ذلك فانه لطف من حدة الخلافات بين الظواهر البيولوجية ، التى من الممكن دراستها بدقة جدا وتمحيص ، وبين الظواهر الثقافية • وبدلا من تعريف السكان بواسطة

فكرة الجنس المحددة الباطلة ، فان في الاستطاعة الآن وصفهم على أساس مجموعات من مميزات وراثية متعددة ٠

ويبدو من الان فصاعدا أن هناك نوعا من التماثل ، على الاقل على مستوى نظامي ، بين الادوار التي يقوم بها كل من اعادة تجميع الصفات الوراثية والصفات الثقافية في تاريخ الكائنات البشرية ٠ ان كلا منهما ينتشأ من نفس السؤال المشكل .

هل لدى عناصر نظام معين مهمة منتظمة ، في حين ان لعناصر اخرى اثر كبير على خاصية واحدة ، او ، هل ، على النقيض من ذلك ، تتوقف عدة خصائص على عنصر واحد ؟

وحيث ان السمات الحضارية ، التي لا يمكن تحديدها تناسليا ، في استطاعتها أن تؤثر في التطور العضوى للسكان ، فمن السهل ان نرى ان في استطاعتها أن تعبد الطريق لتطور طبيعي ، يكون له بدوره اثر على الحضارة ٠ وحينما نأخذ كل المراحل الوسيطة في الاعتبار ، فيمكننا أن نامل أن نتكشف كل الروابط الممكنة التي توجد بين حقائق اجتماعية أو ثقافية معينة وبين ظواهر بيولوجية معينة ٠

مذهب التطور ومذهب الانتشار

ان العراك بين مذهب التطور ومذهب الانتشار نقل الى ميدان الحضارة الحوار الذى كان موجودا بين مذهبى وحدة الأصول وتعددها فى مجال الطبيعة ٠ ان أنصار المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر ، راودهم الامل أنه من الممكن فى العالم الطبيعى الاهتداء الى قوانين عامة للطبيعة البشرية ، تلك الطبيعة التى ربما تتطور بمعدلات مختلفة ، ولكنها تمر باستمرار خلال مراحل متماثلة ٠

وعلى ذلك ، فان فكرة التطور فى العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا قد سبقت صياغتها بيولوجيا بزمن طويل ، ولا يعنى هذا ان نظريات داروين لم تشكل دعما قويا لها ٠ ولكن علماء الانثروبولوجيا كانوا يميلون خلال القرن التاسع عشر الى التركيز على أوجه التشابه بين الحضارات ويقللون من قيمة ما بينها من خلافات٠ لقد كرسوا أنفسهم لربط الحضارات بمراحل متعددة عبر طريق تقدم ذى اتجاه واحد ، وكان لزاما على المجتمعات كلها أن تمر خلال كل مرحلة لكى تصل الى المستوى النهائى الذى كان يحدد فعلا على أساس المعتقدات والعادات الفطرية للمجتمعات والعصور التى ينتمى اليها هؤلاء المفكرون ٠ انهم كانوا دائما يضعون الشرائع والتقاليد التى كانت تختلف جذريا بدرجة كبيرة عن شرائعهم وتقاليدهم فى مبدأ تطور طويل يسير في اتجاه واحد ٠ ولذلك فمن الممكن أن نقسم التاريخ البشرى كله الى مراحل متتالية منطقيا ٠ كل مرحلة منها مدعمة بوثائق من بيانات اثنولوجية منتقاة ٠ وكما أكد رادكليف ـ براون فقد نشأ نتيجة لذلك تاريخ حدسى لا أساس له من المنطق ، زاخر بالتخاملات الاخلاقية والاجتماعية ٠ كانت كل صور الحياة والفكر التى كان من الممكن ملاحظتها تقارن بتلك المظاهر التى كان يلم بها

العلماء النظريون الماما تاما ، ولذلك فقد كان هؤلاء العلماء النظريون يعتبرونهـــا أقصى ما وصل المجتمع اليه من تقدم ٠

ولكن سرعان ما أظهرت المشـــاهدة الاثنوجرافية ان الحضارات لا تظهر وتتطور تلقائيا ، كالنباتات التى تنمو وتنضج من بذور واحدة وانما تغرس فى أوقات مختلفة خلال الفصل ٠ انه حتى اذا القينا نظرة تاريخية سطحية فان هذه النظرة تدلنا على أن هناك اتصالات بين الحضارات ، وأن بينها وبين بعضها علاقات ، كما تنشـــأ عداوات تكون لها نتائج على جوانب معينة من كلتا الحضارتين ، ان كلا منهما تستعير عنـاصر من الأخرى ايجابية أو سلبية تحدث أثرا فيهـــا ٠ وقد دافع تايلور أحد المؤسسين للنظرية التطورية مع كليم بحق عن موضوعية البحث التـــاريخى ٠ وفى عام ١٨٩٦ حمل بواس حملة عنيفة على مساوىء الدراسات المقـــارنة ٠ ولكن طرق ونظريات مبدأ الانتشار تطورت أول الأمر فى المانيا ، نتيجة الدراسات التى أجراها كل من ف ٠ جرينر (١٨٧٧ ــ ١٩٣٤) ، و ل ٠ فروبينيس (١٨٧٣ ــ ١٩٥٨) ، وفاتر ٠ د ٠ شميدت (١٨٦٨ ــ ١٩٥٤) ٠ وقد قام عملهم على حصر دقيق للخصائص الحضـــارية وفحص توزيعها الجغرافى ٠ وكان لهذا هدف مضاعف : أولا ، تحديد المناطق الحضارية التى تسود فيها سمات معينة أو مجموعة من السمات أو تختص هذه المناطق بهـــذه السمات دون غيرها من المناطق الأخرى ، وثانيا اكتشاف الأصول التى نشأت منهـــا هذه السمات وتطورت وانتشرت فى جميع أنحـــاء المنطقة الحضارية كلها وحتى تجاوزتها الى مناطق غيرها ٠

وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات وجدواها اذا قورنت بنظريات أنصـــار النشوء والتطور ، الا أنها سرعان ما اتسمت بالتطرف ، اذ أنها لم تفسح الســـبيل أمام الابتكار المستقل ، وأغفلت ظاهرة أشار اليها بواس اشارة خاصة وهى التقارب : الذى يتمثل فى عناصر قد تكون مختلفة تماما فى مبدأ الأمر ، ولكنها تكتسب سطحيـــا مظاهر متماثلة تحت تأثير أحوال متغيرة بدرجة كبيرة ٠

وحيث ان أنصار مبدأ الانتشار قد وقعوا فريسة لمنطق متزمت ، فقد صاغـــوا تاريخا ليس بأقل حدسيا وايديولوجيا من التاريخ الذى أوجده أنصار النشوء والتطور ٠ ان أنصار الانتشار بتحطيمهم فكرة الأنواع ، التى قام عليها مبدأ المقارنة ، تلك الفكرة التى تتبع اعادة تشكيل الأفراد (أى تلك الظواهر أو المجموعات من الظواهر التى تهدف مكانيا وزمانيا الى التفرد) ، استخدموا العـــوامل الزمنية والمكانية المستمدة من الحالة التى استقيت منه التفاصيل ونشأت منها أكثر مما استقوها من الوحدة الواقعية للشىء نفسه ٠ ولقد كانت « مراحل » التطور ، شأنها فى ذلك شأن الدورات الثقافيـــة لمذهب الانتشارية نتيجة تجديد لم يستطيعوا اطلاقا اثباته ، عمليا ٠ وقد اضـــطر الذين اعتنقوا فيما بعد مبادىء ما نسميه بالمدرسة الثقافية التاريخية ومن أشهرهـــم بول ريفيت فى فرنسا ، وزابوتى وكروتانيللى فى ايطاليا ، اضطروا الى اجراء تعديل ، كل فى مجاله الخاص ، فى آراء مؤسسيها ٠

ان النقد لكل مذهب التطور ومذهب الانتشار الذى قام بواس بتوجيهـــه دون انقطاع وفى نفس الوقت استمد من تعاليم آ ــ باســـتيان (١٨٢٦ ــ ١٨٠٥) ، الذى استبعد امكان الكشف عن أسباب عالمية تتضمن ضرورة نشأة أفكار معينة لدى النـــاس

جميعا • ليس هناك ،كما يرى باسنيان مصدرا مشتركا انبثقت منه أفكار ،وابتكارات وتقاليد ، وعقائد على نطاق عالمى • قد تكون هناك أصول متعددة ، ولكن هذه الأصول ستظل غير معروفة • انه يجب علينا بدلا من ذلك أن نعترف على هذه الاصول كأفكار أولية يحصل التآلف بينها بطرق مختلفة فى الحضارات المختلفة ، وعلاوة على ذلك من الممكن تبادلها واستعارتها • وقد تظهر أو تختفى التوفيقات المتعددة لمثل هذه العناصر خلال مجرى التاريخ ، ولكن من الممكن تتبعها فحسب الى المدى الدى يمكن أن يتاح فبه برهان كاف •

لقد كانت باستيان تتسم بآواء معتدلة عن المذهب التطورى ومذهب الانتشارية . مؤكدة الطابع السيكولوجى النهائى للحقائق الحضارية • ووفقا لرأى بواسى فان هذا التوجيه المزدوج نجده ثابتا فى كل أولئك الذين قصروا دراستهم لمذهب الانتشارية على مناطق جغرافية صغيرة بدرجة تكفى لتأكيد وجود علاقات تاريخية بين سكانها . والذين يفسرون بياناتهم أساسا طبقا للمغزى الاثنوجرافى . والمغزى السيكولوجى الواعى أو غير الواعى •

ان التطورية فى البيولوجيا ، التى دعمت بدرجة كبيرة مفهوم التقدم ذا الاتجاه الواحد للحضارات والمجتمعات سارت على نهج يتفق مع عقيدة بواسى • وقد لاحظ علماء البيولوجيا ان فكرتهم عن التطور التى تتحكم فيها قلة من القوانين البسيطة كانت تخفى وراءها فعلا تاريخا على غاية كبرى من التعقيد•ولقد حل محل الفكرة التى تتلخص فى أن صور الحياة كلها لابد لها من أن تتبع فى تطورها تقدما فريدا ، حل محلها أولا فكرة شجرة ، تسمح بوجود علاقات للقرابة بين الأنواع ، ان لم توجد علاقة بنوة دائمة • وفى النهاية حلت محل الشجرة أجمة أو تكعيبة : شكل تتقابل فيه الخطوط بقدر ما تنفصل •

وقد أخذ الوصف التاريخى لهذه الأشكال الملتوية الغامضة كحل محل الرسوم البيانية المبسطة التى كانت تتوقع بها الانثروبولوجيا وكذلك البيولوجيا أن تهتدى الى الطرق العديدة التى قد تكون أحيانا طرقا للنكوص لا للتقدم ، التى سلكها لا نمطا واحدا بل عدة أنماط من العمليات التطورية تختلف فى مدلولاتها واتجاهاتها ، ونتائجها. ولذلك فان النسبية الثقافية التى كان بواسى أول من نادى بها ، نبتت فكرة التقدم المستمر ذا الاتجاه الواحد الذى كان من المعتقد أن الغرب قد سلكه خلال مراحل تقدمه فى الوقت الذى ظلت فيه المجتمعات الأخرى متخلفة عنه • لقد حلت محلها فكرة الاختيار بين اتجاهات بديلة ومن ذلك أن حضارة ما قد تفقد شيئا فى أحد المجالات أو فى مجالات عديدة لرغبتها فى أن تحقق كسبا فى غيرها • وبدلا من اعتبار المدنية الغربية كأعظم تعبير متقدم للمجتمع البشرى واعتبار ما نسميه بالمدنيات البدائية كاستمرار لمراحل سابقة ــ ذلك النظام الذى كان من المفروض أن يتفق مع التصاعد المنطقى ــ فان النسبية الحضارية استمدت الهامها من تبصر فى الأبعاد العديدة التى يمكن أن نبنى عليها الحقائق الحضارية ، من ذلك انه لا يمكن لمجتمع ما فى أى وقت أن يكون فى نفس المستوى الواحد من حيث الأبعاد كلها •

وهذه الآراء تناهض بالتأكيد الاتجاهات التطورية الجديدة التى ظهرت خاصة فى الولايات المتحدة ، تلك التطورات التى تبناها ل • هوايت ، و م • هاريس • ان الأول يرتب المجتمعات كلها طبقا لمعيار واحد : متوسط مقدار الطاقة المتاحة لكل فرد

ولكن كثيرا من المجتمعات التى لا تعرف الكتابة تختلف قليلا فيما يختص بهذا الشأن، أن يعتمد الانسان على معايير اخرى ليبين كل فرد موقعه فى النظام الطبقى • ومع ذلك، فانه باستعمال معايير أخرى مثل مقاييس جونان ، من الممكن تحديد تسلسلات تطوريه هامة تختص بأنماط معينة من الظواهر الحضارية داخل ضوابط تاريخية وجغرافية خاصة • ولذلك فان آراء باستيان القديمة قد تكتسب موضوعية جديدة : فقد يكون من الممكن التحديد الدقيق لتسلسلات تطورية معينة ، لا تنتهج بالضرورة نفس الاتجاه ، تطورت ذات أطوار غير واضحة من عدم النظام ، والجمود ، والنكوص، ترتبط كلها بطرق معقدة بظواهر الانتشار •

الطريقة المقارنة والطريقة التاريخية

كانت الطريقة المقارنة هى السائدة تماما فى دراسة الانثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر • وكان هدفها بناء علم الانسان يمكن مقارنته بالعلوم الطبيعية • علم قائم على ملاحظة وتصنيف عدد كبير من حقائق مستمدة من أكثر الحضارات تنوعا • وكان المأمول من هذا امكان استنباط قوانين عملية للتطور • وكان من المعتقد فى أنه من الممكن معالجة المجتمعات تماما كأنظمة طبيعية ، مثلها فى ذلك مثل الكائنات الحية : يمكن لمظاهرها أن تدرس تجريبيا ، ثم تصنف بعد ذلك : من الممكن التعرف على أنواعها ، كما يمكن ربط الظواهر كلها بعضها بالبعض الآخر •

ونحن مدينون بالكثير للطريقة المقارنة : لايجاد قائمة منطقية لكل المعلومات المتاحة من أقدمها لأحدثها ، وفهرسة وتنظيم هذه المعلومات ، والكشف عن كثير من الخصائص المشتركة بين المناطق المتباعدة جغرافيا ، أو تلك الخصائص التى تسهم فيها الحضارات الأجنبية والحضارات التى كانت موجودة قبل مدنياتنا • وتشكل مخلفات ج • فرازر (١٨٥٤ ـ ١٩٤٠) مثل الغصن الذهبى ، والطوطمية والاباعدية ، والأدب الشعبى فى التوراة موسوعة من الحقائق الاثنوجرافية لا تضارعها موسوعة أخرى لا يمكن تعويضها بغيرها ، تلك الحقائق التى لا تزال تعد وتعتبر مراجع حجة الى الآن ، كما أنها تمتاز فى نفس الوقت بعقد المقارنات بين العقائد والعادات السائدة فى عدد كبير من المجتمعات المختلفة • وحتى اذا كان تأويله لعادات وتقاليد معينة يبدو ساذجا وعفى عليه الزمن اليوم ، فلابد لنا من التسليم بأن مثل هذه المشكلات من الممكن بل من الواجب اثارتها •

وكان المؤرخون أوائل من تحدوا مدخل وطرق مبدأ المقارنة • فلكى نفهم تطور العائلة الرومانية ، فهل من الأفضل مثلا عقد مقارنة بينها وبين العائلة الصينية أو اليهودية ، أو الازتكية ، أم قصر البحث على حالة واحدة ودراسة الملامح المتبادلة النمط بين من الحياة فى مجتمع ، وما آل اليه ؟ ان نهم أنصار المذهب المقارن للمعرفة الموسوعة أدى بهم الى زلتين خطيرتين • فمن جهة ، ولاجل المقارنة ، وضعوا البيانات المستقاة من المجتمعات فى اطوار تطورها المختلفة ، فى نفس المستوى ، ومن جهة أخرى ، غالبا ما قاموا بفصل جوانب الحضارة التى لا تنفصل عن بعضها البعض ، وقارنوا بين عناصر اختيرت من أنماط غير متجانسة لدرجة كبيرة فى سياقها الاجتماعى والحضارى الأصلى • ويرجع الفضل الى بواس فى الولايات المتحدة ، ومالينوسكى فى انجلترا الى تخلى الانثروبولوجيا السريع عن الاستخدام الميكانيكى للطريقة المقارنة،

واحلالها بالمنوغراف أو البحث في موضوع واحد وهو عبارة عن دراسة عميقة لنظـــام قائم ، ودراسة طرق وعادات مجتمع معين ، بواسطة باحث أو باحث ميدانى فى استطاعته تقصى الروابط التى تربط بين أفراد هذا المجتمع وتطور هذا المجتمع التاريخى على الرغم من نقص ما لديه من وثائق • ويمكننا أن نذكر علاوة على الدراسة الممتازة التى أجراها مالينوسكى على سكان جزائر تروبرياند العمل المثالى الذى قام به ريموند فيرث فى جزيرة تريكوبيا ، وما قام به باتسون ، وفورشان على بعض المجتمعات الملانيزية ، وما قـــام به بيير فورت فى مجتمع التالينزى ، وما قام به ايفانز ـ برتشارد على الازاند والنوير ، وما قام به ليتشى على مجتمعين فى بورما ، وسيلان •

وبذلك فان العلاقات المنهجية للأنثروبولوجيا اكتسبت اهمية لا مع العـــــلوم الطبيعية فحسب ، كما ادعى أنصار المذهب المقارن ، بل وكذلك مع العلوم الانسانية التقليدية وخاصة التاريخ ، ان كلا من ليفى ـ ستراوس (١٩٤٩) ، وايفانز ـ بريتشارد (١٩٥٠) كل على انفراد صاغ المشكلة بعبارات واحدة تقريبا ، مؤكدين ان أنصـــار الطريقة المقارنة ، الذين أقاموا من أنفسهم مؤرخين ، كانوا فعلا يقومون بوضع تاريخى ايديولوجى حدسى يزدريه كل المؤرخين ، بيد أن علماء الاعراق ـ الذين كان شغلهـم الشاغل أن ينرجموا الى لغة حضارتهم الخاصة فترة موت فى حياة وفكر حضـــارة وطنية ـ كانوا فى الحقيقة يعملون كمؤرخين تنقصهم الوثائق المكتوبة أو يعـــانون من ندرتها •

وقد تمثل الخلاف بين الطريقتين المقارنة والتاريخية فى آراء اثنين من زعمـــاء المدرسة الانجليزية : أولهما رادكليف براون (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) وثانيهمـــا ايفانز ـ بريتشارد (١٩٠٢ ـ ١٩٧٤) • كان من رأى الأول أن الانثروبولوجيا التى كان يفضل تسميتها علم الاجتماع علم استقرائى هدفه استنباط القضايا العامة من حالات خاصة ، ولذلك فهى فى رأيه تقوم على فحص مقارن ومنظم لبيانات من عدد كبير من مجتمعـــات متباينة • أما الثانى فمن رأيه أن هذه القوانين التى تدعى بالقوانين الاجتماعية انمـا هى قوانين نظرية ، عامة بدرجة تجعلها عديمة الفائدة ، وأنها كما قرر بواس فعـــلا فى غالبها تفاهات وتكرارات للمعانى • انها تدلنا على الحضارة أقل مما تدلنا على العمل الميدانى الفعلى ، الذى تتكشف فيه أخلاق الافراد وسلوكهم فى اطارهما الاجتماعى ، تستقصى جوانبه المتعددة من وجهة نظر وظيفته وتاريخه •

وبعد ربع قرن ، بدا أن هذين الموقفين اقل تباعدا • فالاعتراضات التى أثيرت ضد الطريقة المقارنة نشأت ، على الأقل جزئيا ، من أن المقارنات والتعميمات كانت قائمة على أوصاف قديمة بقلم الرحالة والمبشرين أى من وثائق لا يمكن أن يوثق بهـــا تماما ، وقد يكون مشكوكا فيها • وحينما أمكن استخدام أحسن المصادر ، كـــانت هذه المصادر دائما قليلة بدرجة لا ترضى مستلزمات المقارنة • ولدى الانثروبولوجيـا اليوم مكانيا وزمنيا تحاليل ملائمة ، كما يمكن اثبات وجود علاقات بين الظواهر بيقين أكثر مما كان يكتشف فيما مضى على أساس دراسة سطحية • وعندما أصبحت المضامين أكثر وفرة ، وأكثر تعقيدا ، وكثرت أبعادها انبثقت خواص مشتركة معينة اتضـحت من ظواهر كانت غالبا فى أصلها ظواهر مبهمة •

وبفضل الطريقة التاريخية ، أصبحنا الآن أحسن اســـتعدادا للقيام ببعض

التحليل الواقعي ، الذى يتجاوز مجرد تنظيم البيانات • وبالضبط كما يقوم العالم اللغوى أولا باستخلاص الواقع الصوتى للكلمات ، والفونيمات (الأصوات الكلامية) ومنها يقوم بتحديد الواقع المنطقى والطبيعى لملامحها المميزة ، كذلك فان المؤرخ وعالم الانثروبولوجيا يمكنهما أن يأملا فى الحصول على مستوى عميق بدرجة تتيح لهما التوقف على عقد مقارنة بين وحدات متميزة فرديا ، وادراك العناصر الثابتة التى يؤكد حدوثها فى تجمعات متغيرة باستمرار ، تطابق الأشياء المتميزة سطحيا • وبدلا من استخدام المقارنة كأساس للتعميم ، كما كان من المعتقد يوميا ما ، نجد أن العكس هو الصحيح : ان عمومية خاصيات ثابتة معينة انما هى أساس المقارنة •

ان التقدم الذى أحرز فى الأساليب الوثائقية والطرق الاحصائية التى دافع عنها تايلور فى عصره ، اتاح لميردوك أن يتبنى مشروعا وضع عناصره الهولندى شتينميتز (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) فى نهاية القرن الماضى : قائمة سرد وتحليل نوعى منطقى لكل الحضارات المعروفة : البدائية والتاريخية والمعاصرة كذلك • وان هذا المسح الحضارى الخلطى الذى بدأ منذ حوالى خمس وثلاثين سنة وما تبعه من أطلس أثنوجرافى تشكل منهما أساس المؤلف الهام « البناء الاجتماعى » الذى أصدره ميردوك عام ١٩٤٩ وكذلك الدراسات العديدة التى جرت بمساعدة العقول الالكترونية والتى كان من شأنها ايضاح العلاقات أو التناقضات بين اثنتين أو عدة خصائص حضارية •

لقد رفعت جهود ميردوك من شأن الطريقة المقارنة ، وزودتها بكمية أكبر من بيانات تتميز بأنها أكثر وثوقا بها • ولقد ظهر أنصار جدد لهذه الطريقة مثل تيكستر الامريكى ، وكوبين الهولندى الذى ابان أن الانثروبولوجيا قد وصلت مرحلة من التقدم تمكن للعامل التاريخى والمراحل المقارنة ، أن يعملا سويا عملا مجديا ، بدلا من وقوف أحدهما من الآخر موقف التنافس القديم • فقد أتاح ما أحرز من تقدم فى العامل التاريخى للمراحل المقارنة أن تحكم بياناتها وتنتقيها على مستويات متكافئة • وعلى النقيض من ذلك ، ومساعدة الأدوات الاحصائية، اكتشفت الطريقة المقارنةقياسات على المدخل الثانى عليه بدوره أن يقوم بفحصها وتأويلها كل على انفراد • ومن الممكن كذلك للتحليل المقارن مساعدة الباحث الميدانى فى تحقيق هل والى أى مدى توجد المجتمعات الأخرى خاصية معينة تشاهد فى مجتمع ما • ومع ذلك يجب ألا ننسى أنه على الرغم من أن الاتساقات الاحصائية تظهر المشكلات ، فان الذى يمكن فحسب أن يؤدى الى حلول هذه المشكلات انما هو ملاحظة المجتمعات والأفراد على الطبيعة •

الوظيفة

ان كلا من النظريات المتضاربة لكل من أنصار مذهب التطور وأنصار مذهب الانتشار بدا كأنه تاريخ غير حقيقى ، وذلك لأن نظريات أنصار مذهب التطور أقرب الى القصص الفلسفى منها الى الواقع ، ونظريات أنصار مذهب الانتشار أقرب الى القصص الأثرى • ومن هنا نجمت ردود الفعل المتزامنة لكل من رادكليف ، ومالينوسكى كان من رأيهما انه ما دام من المستحيل دراسة وفهم تاريخ المجتمعات التى لم تعرف الكتابة ، من خلال خبرات أفرادها الموثقة ، فمن الأفضل التغاضى عن التاريخ ودراسة الكيان الحالى لمثل هذه المجتمعات •

فبين عامى ١٩١٦ و ١٩١٨ قضى مالينوسكى (١٨٨٤ ـ ١٩٤٢) عامين بين مواطنى جزائر تروبرياند غينيا شرقى الجديدة • ولذلك كان هو الذى وضع أساس نمط جديد من البحث الاثنولوجى ، نمط قائم على لغة المجتمع وعلى اسهام وثيق فى حياته • فبدلا من أن يقوم الملاحظ بجمع حقائق غير مرتبطة تقريبا ببعضها البعض ، فانه يكشف أن الجوانب المتعددة لحضارة وخبرة انما هى فحسب أجزاء من كل • ويهدف الباحث الى اعادة تشكيل معرفته عن حضارة عايشها من الداخل ، من وجهة نظر عضو من أعضائها •

وعلى ذلك فان كل نظام منفصل يبدو أنه مرتبط بالأنظمة الأخرى كلها :

فالمبادلات التجارية لها ارتباط بالقانون وبالتنظيم السياسى ، وهذه النظم الثلاثة لها بدورها ارتباط بالتكنولوجيا من جهة ، وبالدين والسحر من جهة أخرى •

وفى النهاية سرت الحياة فى العناصر الخامدة التى اعتيد جمعها كما تجمع عينات الحشرات • وقد أتيح بحث مجالات أهملت اهمالا كليا فى الماضى مثل الحياة الجنسية والأعمال القانونية •

وبعد مالينوسكى لم يستطع علماء الاثنولوجيا التفكير فى العمل فى أى اطار آخر •

ومع ذلك ، فغالبا ما تعرضت الجوانب النظرية لعمل مالينوسكى للنقد • لقد مال الى أن يجعل من كراهيته الشخصية للتاريخ مبدأ يسير عليه ، دون أن يدرك أنه بذلك انما كان فى الحقيقة يتبنى نمطا تاريخيا من البحث ، حتى ولو كان مقتصرا على عدة أشهر أو أعوام قليلة ، احيث ان العالم الاثنولوجى ، على الرغم من كل شىء انما هو تاريخى ، فليس لديه أى مبرر لتجاهل المصادر القديمة ، حينما تتيسر هذه المصادر • وفوق كل هذا ، فانه باكتشاف أنه حتى تلك التقاليد التى تبدو غريبة ومفزعة للمشاهد الخارجى لها وظيفة محددة فى المجتمع الذى يمارسها ، أخذ مالينوسكى يبشر بنوع من التفاؤل الاثنولوجى ان كل مجتمع فى أحسن حالاته يمكن أن تكون عليها فى الظروف التى تكتنفه ، وكل النظم والشرائع ، فى التحليل الاخير يمكن تفسيرها على أساس الحلول التى تجلبها للمتطلبات البشرية العالمية • ان المتطلبات العالمية لا شك فى وجودها ولذلك يجب أن يقوم علماء البيولوجيا والفسيولوجيون بدراستها • وفى محاولة عالم الاثنولوجيا أن يعزو كل شىء لمثل هذه العموميات فانه يجازف بنسيان أن دوره الخاص ينحصر فى وصف وتحليل الطرق المختلفة التى تنبثق منها المتطلبات فى كل مجتمع •

مستقبل الانثروبولوجيا

من الناس من يعتقد أن الانثروبولوجيا مقضى عليها بالاندثار مع مادتها التقليدية التى تتناولها بالدراسة ، وهى الشعوب البدائية ولكى تظل الانثروبولوجيا على قيد الحياة ، فمن المفروض عليها أن تتخلى عن بحثها الأساسى وتكريس نفسها لمشكلات الدول النامية ، من جهة ، والى الظواهر المرضية التى من الممكن ملاحظتها فى مجتمعاتنا من جهة أخرى • وعلى ذلك برزت الى الوجود الانثروبولوجيا التطبيقية ، ويجب علينا ، دون أن نتحدى شرعية ، والفائدة العملية لهذه الدراسات ، أن نؤكد أنه ما زالت هناك مهام هائلة يجب أن تؤدى فى المجال الكلاسيكى للانثروبولوجيا • فما زال هناك فى افريقيا ، وأندونيسيا ، وميلانيزيا ، وأمريكا الجنوبية وأماكن أخرى عدد كبير من المجتمعات الأصلية لم تدرس اطلاقا ، وان درست فانما درست دراسة غير ملائمة •

ولم يفت الوقت للتركيز على هذه المهام ، لقد تنبأ الناس مرة تلو المرة بالاندثار الوشيك لمثل هذه المجتمعات البعيدة عبر المائة والخمسين عاما الأخيرة • وقد اتخذت هذه الحجة فى انجلترا بين عام ١٨٣٠ وعام ١٨٤٠ لتبرير أهمية وضرورة البحث الانثروبولوجى • وفى عام ١٩٠٨ تقدم فريزر بنفس الفكرة فى محاضرته الافتتاحية فى جامعة لفربول • ومع ذلك ففى ذلك الوقت فان البحث الاثنولوجى لميلانيزيا كان قد بدأ • ولم يمكن القيام بدراسة سكان داخلية غينيا الجديدة دراسة ملائمة حتى الحرب العالمية الثانية : وكانوا يتكونون من ستمائة أو ثمانمائة ألف موزعين بين عشرات من مجتمعات من السكان الأصليين •

والمعلومات التى حصل عليها من هذه المجتمعات ، التى تعتبر بعيدة عن أن تتم ، قدر لها أن تقوم بتحديد أسس النظرية الانثروبولوجية •

ولكن هذه الفرصة هى بلا شك آخر فرصة ، ولا يجب علينا أن نقلل من الانقراض السريع المفزع لما يسمى بالشعوب البدائية فى جميع أرجاء العالم • ففى مستهل القرن التاسع عشر ، كان هناك من السكان الأصليين فى استراليا ما يقرب من ٢٥٠٫٠٠٠ نسمة ، أما اليوم فيوجد من هؤلاء ربع أو خمس هذا العدد وحتى حينما يظل الموقف الديموغرافى لهذه المجتمعات مرضيا ، فان نظمهم التقليدية ، ان لم تكن قد اختفت بالفعل ، فانها تميل الى أن تمحى • وفى خلال الفترة من ١٩٠٠ و ١٩٥٠ محيت من الخريطة أكثر من تسعين قبيلة مختلفة على الأقل ١٥ لغة • وفى السنين القلائل الأخيرة نجح ما يقرب من ثلاثين قبيلة فى الاحتفاظ بشخصيتها المتميزة ، وبطريقة نسبية جدا • وان من شأن بناء الطريق الذى يخترق القارة عبر الامازون والمشاريع الاستيطانية فى الداخل أن يجعل أمر انقراض هذه القبائل مسألة سنين •

وعلاوة على الانقراض الطبيعي الذي يتهدد المجموعات التي ظلت مخلصة لعقائدها وطرق حياتهـا التقليدية فان الانثروبولوجيا يواجهها اليوم خطر آخر • ان بعض الشعوب في أفريقيا ، وجنوب آسيا ، وأمريكا اللاتينية كانت تنمتع دائما بكثـافة سكانية مطلقة أو نسبية ، تلك الكثافة التي هي الآن في ازدياد • وهؤلاء السـكان قد تجاوزا مدى دراسة الانثروبولوجيا لا بسبب أنها قد اختفت ، بل بسبب أنهـا قد تغيرت : فحضارتهم تتطور بسرعة في اتجاه النماذج الغربية ، تلك النماذج التي لا تتعلق بها الوسائل الانثروبولوجية لا انفرادا أو حتى في المحل الأول •

وعلاوة على ذلك ، فان عند نيل معظم هـذه الشعوب استقلالها عقب الحرب العالمية الثانية ، ثارت ضد فكرة اعتبارها موضوعات بسيطة للدراسة من قبل الخارج • ولأنهم أنفسهم ، أو صفوتهم ، يعتبرون تقاليدهم القديمة وعقائدهم علامة من علامـات التأخر الحضاري ، الذي يرغبون في تحـرير أنفسهم منه بأسرع ما يمكن ، فانهم يوجهون اللوم لعالم الانثروبولوجيا لاهتمامه بهذه العادات ، واضفاء قيمة وأهمية عليهـا يحاولون هم أن ينقصوا من قدرها • وهذا الاتجاه يتسع انتشاره باستمرار الى المدى الذي يجعل الأقليات العرقية تتبناه مثل هنود أمريكا الشمالية وتأكيدهم للقـوة الحمراء ، ذلك التعبير الذي الهمته جزئيا حركات وقاعدة الأمريكان السود • وعلماء الانثروبولوجيا أقل تناولا بطريقة مباشرة للسود الأمريكان وذلك لأن تناولهم لحيـاة السود كان أكثر تناثرا وما هو أهم من ذلك أكثر حداثة •

وينبرم الهنود من علماء الانثولوجيا للتعريض بهم في الكتب والمطبوعـات ، التي لا تدر عليهم الا ربحا قليلا ولكونهم لا يهتمون اهتمامـا كافيا بالمشكلات التي هي المشكلات الحقيقة التي تواجه هذه الأقليات ، كما لا يهتمون بالدفاع عن حقوقهم المادية والمعنوية ، وبالكفاح ضد نظام اجتماعي تنتهك فيه الحقوق وتنكر باستمرار •

ولذلك فان عالم الانثروبولوجيا يواجهه الآن موقف متناقض فان نظرية النسبية الحضارية التي تبناها مونتاني ، كان الدافع اليها احترام أساسي لحضـارات تختلف اختلافا تاما عن حضارتنا • وقد قام بواس وخلفاؤه بشرح النسبيـة الحضـارية شرحا وافيـا وحددوا صـورتها • ومع ذلك ، فان هـذه النظـرية أصـبحت مرفوضة من قبل نفس الشعوب التي صيغت أصلا لصالحهم • وفي نفس الوقت عادت الى الظهور فكرة التطور في اتجاه واحد ، واكتسبت أنصارا لها بين المجتمعات والدول التي تمثل قوى رغبة لهم في التصنيع ، انهم ليفضلون حضـارتهم التقليدية حضارة متخلفة زمنيا عن أن يعترفوا بأنها حضارة مختلفة عن حضارتهم الحالية في نوعيتها لو أن هذه النوعية تبرهن على استقرار أعظم مما يودونه •

ولذلك فان الانثروبولوجيا التقليدية تواجه معارضة في أجزاء متعددة من أفريقيا وآسيا • وبينما نجد ترحيبا أكيدا برجال الاقتصاد وعلماء الاجتماع المفروض في أبحاثهم الاسهام في التحولات المقصودة ، نجد اعراضا عن الاثنولوجيين وعن دراساتهم ومطبوعاتهم وتجاهلها ، وعدم تسربها للعالم الخارجي خشية أن يتصور الناس أن حضارتهم الوطنية لم تصل بعد الى مستوى مدنية حديثة •

٤٥٥

وينتمي علماء لانثروبولوجيا أنفسهم الى مدنية اتسمت وقتا طويلا بنفس التحاملات • ومهما كان من عظم الكنوز التي قد تكون قد جمعت في المتحف القومي للفنون الشعبية والمأثورات الذي افتتح في باريس عام ١٩٧٢ • ففي مقدور الانسان فقط أن يتصور أنها لو بدىء في جمعها قبل الحرب العالمية الأولى بدلا من الحرب العالمية الثانية لكانت أعظم من هذا بكثير • ولقد صارت مهمة الانثروبولوجيا أيضا مهمة تقليدية في احدى نواحيها • ان ذلك يعني أنها تقوم بتعليم الآخرين كيفية تحاشي الأخطاء التي ارتكبناها : لقد فكرنا في الحفاظ على آخر بقايا ماضينا التاريخي وحياتنا الشعبية في اللحظة التي كانت فيها على وشك الاندثار ، اننا آنئذ لاحظنا مدى وخطورة غلطتنا • ولذلك فمن الضروري أن نقنع الشعوب جميعا ، ومنها نحن ، بأهمية الحفاظ على طرق التفكير والتصرفات الفريدة ، التي تشكل ، في كل مجتمع الأساس الحيوي الوحيد لثقافة انسانية خاصة به •

والخطر الذي تتعرض له الشعوب التي لم تعرف الكتابة فترة طويلة هو فرض هذه المهمة من الخارج • أو سيكون من غير المجدي لهم أن يقوموا بتدريب اثنولوجيين مماثلين لمن لدينا يقومون بالعمل الميداني في مجتمعاتنا ، كما نفعل في مجتمعاتهم • والسبب الكامن وراء هذه الفكرة هي أن كل مجتمع يمكنه أن يكيف نفسه بطريقة أفضل بأن يكون موضعا للبحث اذا أهلته ظروفه لأن يتبادل مهمة البحث مع مجتمعات أخرى ، ولكننا نميل الى أن ننسى أن الانثروبولوجيا ليست علما تفكيريا يمكن اعتبارها مستقلا عن الظروف التاريخية التي دعمت تطوره • انه لولا سيطرة جزء من البشرية فوق جزء كبير آخر ، ولولا قيام الناس عقودا وحتى قرونا باجتباح موارد الآخرين الطبيعية وابادتها ، وقصدا أو غير قصد بأمراض لم تكن أجسادهم معدة لمقاومتها ، لولا ذلك ما وجدت الانثروبولوجيا بالمعنى الذي نفهمه منها اليوم •

وغالبا ما كانت الانثروبولوجيا في أول أمرها تعارض وتقاوم مثل هذه المساوىء: ان كل الجمعيات الاثنولوجية والانثروبولوجية الانجليزية ، انما نشأت من جمعية حماية السكان الأصليين المنضمة الى الكوكريين • لقد كان هدفها الاساسي محاربة الرق الأسود في المستعمرات الانجليزية وحماية السكان الوطنيين في الامبراطورية بشكل أعم • ولكن الكوكريين والانجيليين لم يكونوا ضد الاستعمار من حيث المبدأ • ان

جمع المعلومات عن طرق معيشة وتقاليد الشعوب غير المتمدينة لم يكن الا اصلاحا طالب به المفكرون أكثر منه مجهودا لتقليم أظافر الاعمال البربرية للمستعمرين · ولو أننا قلنا أن الانثروبولوجيا خدمت مصالح الاستعمار لكان ذلك منا كلاما غير صحيح وليس من دليل عليه · ومع دلك ، فقد اغتنمت هذا الوضع وتطورت فى ظله· ان دراسة الانسان دراسةموضوعية على المستوى المعرفي يعكس وضعا يسيطر فيه جزء من البشرية على جزء آخر · وانه لمن السخف أن نرى ان ذلك يناهض الانثروبولوجيا اليوم ، ان ذلك يعادل بالضبط اهمالنا للكشوف التى تمت فى الفيزياء أو البيولوجيا لأنها تمت على أساس من تكنولوجيا الحرب · وبالمثل ، يمكن لرجال الفلك أن يتهموا بمساندة النظام الرأسمالى لأن تلسكوباتهم صنعها عمال لا يسيطرون على عملهم الانتاجى · ومع ذلك فانه لصحيح أن الانثروبولوجيا نمت فى الغرب ، لا بسبب أى تفوق فكرى، ولكن بسبب أن الحضارات الأجنبية درست كموضوعات ، وبذلك سهلت دراستها · انها لم تثر لدينا أى اهتمام حقيقى · ولكننا لا نستطيع التنكر لأثرها فينا ، وهذا موقف لا يمكننا أن نتفاداه ·

ولا بد أن نتوقف عن اعتبار الانثروبولوجيا كنتيجة للاستعمار وكنشاط يستمر طالما كانت هناك عدم مساواة اقتصادية · وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يمكنها بها أن تكتسب شرعية فى أعين الشعوب ، الذين كانوا يوما موضوعا للدراسة ، والآن يرنون للتحكم فى مصائرهم · ان الانثروبولوجيا هى علم الانسان ، الذى يؤدى فكريا ومنهجيا ، مهمة خاصة ·: عبارة عن فحص واستقصاء أحوال مجتمعات تجهل الكتابة ، تلك المجتمعات التى لا تلائمها عمليا الطرق التقليدية للعلم الاجتماعى ·

وحتى الآن نجد أن علماء الانثروبولوجيا قد استعاضوا عن عدم وجود وثائق مكتوبة باستخدام وسائل أخرى مثل الملاحظة المباشرة · ولكن بمجرد أن صار استخدام الكتابة علما فى هذه المجتمعات ، لم تعد المشكلة قاصرة على التصرف حيال وجود نقص فى الوثائق بل أصبحت مشكلة كيفية ملء الثغرة · وحينما تدرس حضارة ما بواسطة أحد أفرادها ، فان الانثروبولوجيا تفقد طابعها الخاص ، وتكون حينئذ شبيهة بالعلوم الاجتماعية الكلاسيكية ، وعلم اللغويات ، وفقه اللغة ، والتاريخ ، وعلم الآثار ·

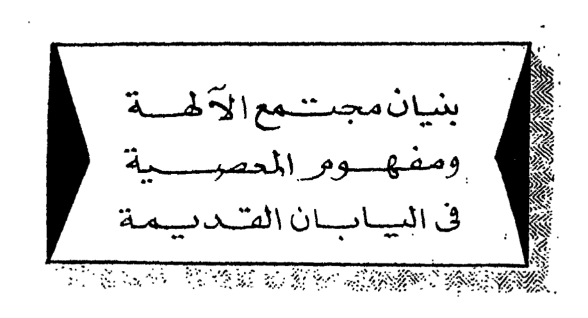
ان الانثروبولوجيا يمكن اعتبارها علما يدور حول معرفة الانسان والتأمل فيه من حيث مجتمعاته ومنتجاته الصناعية ، وهى بهذا انما تمد الاهتمام الذى بدأ فى عصر النهضة الى مناطق جغرافية جديدة · ان السبب الوحيد فى أنه ما من أحد فى القرن السادس عشر كان يدخل فى اعتباره أى شىء فيما عدا المدنيات القديمة للاغريق والرومان كان ينحصر فى عدم اتاحة أى مصادر أخرى تقريبا · وقد أخذت معرفتنا

بالعالم المسكون تتسع باستمرار منذ ذلك الوقت ـ أولا بالنسبة للعالم الغربي ، ثم بالهند وفى النهاية بالنسبة للصين واليابان • وبادخال الانثروبولوجيا الحقائق المتعلقة باقصى الحضارات وأقلها شأنا فى اعتبارها ، فانها دفعت بذلك الهدف العالمى للتفكير الانسانى الى نهايته المنطقية القصوى • ان الظروف الفطرية للمهمة أجبرت الطور الأول على أن يؤدى من الخارج •

وعلينا ان نأمل أن الشعوب التى كانت فى أول أمرها أهدافا للدراسة ستحافظ على الالهام الأول للمهمة وتطالب بالحق ـ الذى هو واجب لها بالنسبة للجنس البشرى ككل ـ فى زيادة معرفتهم ماضيهم الخاص والصور التقليدية لحضارتهم • ان عليهم أن يعملوا من الداخل ، وأن ما يعملونه قد لا يسمى بعد ذلك بانثروبولوجيا • ولكن فى عصر النهضة فان أولئك الذين عملوا كمؤرخين وفقهاء لغة فيما يتعلق بصور مدنياتهم القديمة كانوا يمارسون نوعا من الانثروبولوجيا •

والمهمتان اللتان تمارسهما الانثروبولوجيا اليوم لا تختلفان الا فى المظهر فحسب• ان البحث الانثروبولوجى التجديدى يجب أن يتابع ويدعم حيثما تمكنت حضارات وطنية ، حتى تلك المهددة بانقراض وشيك ، من الاحتفاظ بجزء ما من هويتها الأدبية• وحينما يظل السكان أقوياء طبيعيا • بينما تتغير حضاراتهم حتى تشبه حضارتنا فيجب أن تركز الانثروبولوجيا فى يد العلماء الوطنيين أهدافها وتتبنى طرقا شبيهة بالطرق التى برهنت ، منذ النهضة ، على جدواها فى جمع معلومات عن حضارتنا • ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وفى كثير من أقاليم العالم ، قام علماء الانثروبولوجيا بتدريب باحثين وطنيين ندين لهم بالكثير من الأعمال الأساسية : فى أمريكا الشمالية، مثلا ، فرانسيس لافليشى ، ابن رئيس من رؤساء أوماها ، وجيمس مورى ، منهنود بونى ، وجورج هنت ، من هنود كواكيوتيل ، وهنرى ثات من هنود تشيمشيا • هؤلاء الذين سيسهمون بالكثير فى مجال التعرف على المجتمعات التى تختلف عن مجتمعنا اذا عن لهم مواصلة البحث بأنفسهم •

• • •



●● المقال فى كلمات

يركز الكاتب فى هذا المقال على ابراز ارتباط ثقافة اليابان بالثقافات الانسانية الأخرى ، عن طريق اظهار أوجه الشبه فى الأساطير الدينية بين ثقافة اليابان وثقافة الشعوب الهندو ـ أوروبية ـ لا فى آسيا وحدها ـ بل حتى فى أوروبا نفسها ـ عند قدماء الرومان • وكل هذه الأساطير تشترك فى تقسيم مجتمع الآلهة الى هيئات ثلاث لكل منها وظيفتها ـ مثل الحكم والكهنوت والقتال والنشطة الانتاج • وكل هؤلاء من البشر ، وما عداهم من مخلوقات الطبيعة من نبات وصخر ووحوش برية وبحرية فهى دون مستوى البشر ، كما ان الطبيعة تتمرد على الانسان ، فان كائنات الطبيعة تسلك معه سلوكا معاديا •

ومفهوم المعصية يستمد معناه من التقسيم السابق للآلهة• فالمعصية على كل مستوياتها هى خروج احد اعضاء مجتمع الآلهة على التزامات وظيفته ـ فيسلك سلوكا لا يناسب رتبته ، فما يسىء الى المجتمع ككل ويؤدى الى خلخلة فى توازن الكون ـ فنظام الدنيا فى النهار وتتجمد السوائل فى حرارة الصيف • فلا يجمل باله السماء ان يفسد عمل آلهة الأرض ، او لاله الأرض ان ينحط عن آدميته فيأكل لحوم البشر او يضاجع الحيوان •

الكاتب : ستايرو أوباياشى

ولد فى طوكيو سنة ١٩٢٩ ، ودرس فى جامعات طوكيو وفرانكفورت وفيينا وهارفارد • وقد حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة فى سنة ١٩٥٩ من جامعة فيينا • وهو حاليا أستاذ علم الأعراق البشرية فى جامعة طوكيو ، وبين سنتى ١٩٦٧ و ١٩٦٨ كان أستاذا زائرا فى جامعة هايدلبرج • ومجال بحثه هو أصول الأعراق فى آسيا الشرقية والجنوبية الشرقية ، مع اهتمام خاص بالأساطير اليابانية • ومن مؤلفاته التى نشرت « نيهون شينوا نوكيجن » (أصول الأساطير اليابانية) ١٩٦١ — و « نيهون شينوا نو كوزو » (تشكيل الأساطير اليابانية) — ١٩٧٥ •

المترجم : رزق ميخائيل رزق

موجه عام اللغة الانجليزية بوزارة التربية المصرية سابقا — والآن بالمعاش •

ويتابع المؤلف هذا التقسيم الثلاثى فى المعابد ، ثم فى كوريا وفى الثقافات الهندو — أوروبية فى آسيا وأوروبا — ويحاول فى نهاية بحثه أن يعلل هذا التشابه الثقافى فى هذه المساحات المترامية من العالم • ويرجعه على الأغلب الى حركات الهجرة عبر آلاف السنين • لكنه يترك للمستقبل الرأى الأخير •

●● مقدمة

بعد صدور المؤلفات الرائدة لتشوجيوتاكياما وآخرين — سنة ١٨٩٩ ، حاول الباحثون فى اليابان بلا انقطاع القاء الضوء على بنيان ومدلول علم الأساطير اليابانية وما فيه من صلات الأنساب ، والتى تم وضعها بشكل منظم فى سفرى « كوجيكى » (المؤلف سنة ٧١٢ ميلادية) و « نيهون شوكى » (٧٢٠) وكتب أخرى فى أبواب عن « عصر الآلهة » • وفى السنوات الأخيرة حقق البحث تقدمـا ملحوظا يدين بكثير من قوة دفعه للدراسات ذات الأهمية التاريخية التى قام بها العلامة جورج ديموزيل عن الأساطير الهندو — أوروبية • والأساطير اليابانية تنم عن أوجه شبه عديدة بالأساطير الهندو — أوروبية ، لا فى رءوس الموضوعات فحسب ، بل أيضا فى بنيانها الأساسى كما سنرى فيما بعد • ومع ذلك فلكيما لا تتنكب عن الطريق ، علينا أن نذكر هنا أن أوجه الشبه بالأساطير الهندو — أوروبية ما هى الا جانب واحد من التراث اليابانى ، الذى يتضمن عناصر أخرى كثيرة — وبالذات عناصر من جنوب الصين

و (أو) عناصر من جنوب شرق آسيا ـ والابحاث الجارية عن الأساطير اليابانية ليست قاصرة على مقارنتها بالأساطير الهندو ـ اوروبيه ، بل يتم تناولها من زوايا مختلفه ـ بما فيها زاويه المؤرخ ، وزاويه عالم اللغويات وزاويه عالم الاعراق البشريه ٠

وفيما يلي سنناقش بعض سمات الأساطير اليابانية التى لها أوجه شبه بارزة بالهيكل الثلاثي للشعوب الهندو ـ أوروبية ـ كما يصوره ديموزيل ٠

٢ ـ الآلهة السماوية والآلهة الأرضية ٠

وأول مشكلة نتناولها بالبحث هي تشكيل مجتمع الآلهة فى اليابان القديمة ٠ ان مجتمع الآلهة اليابانيه كان يتكون اساسا من فريقين من الآلهة ـ الا وهي الأماتسو ـ كامي (اى الآلهة السماوية) والكونيتسو ـ كامى) أى الآلهة الأرضية)، تماما كما كان مجتمع الآلهة الاسكندناوية يتكون من الآسيين والقانيين ، وكما كان المجتمع الأسطورى للرومان يتكون من شعب رومولسى والسابنيين ٠ وكما أن فرق الآلهة اليابانيين كانت تكمل بعضها البعض بحيث أن كلا منها كانت تمثل وظيفة اجتماعية واحدة أو وظيفتين ، فهكذا كان الحال أيضا فى الآلهة الأوروبية ٠

٣ ـ وظائف الآلهة السماوية : السيادة والقتال

لدينا نوعان من المصادر الممتازة لتحديد الوظائف الاجتماعية للآلهة السماوية ، الا وهي الأساطير المسجلة فى « الكوجيكى » و « النيهون شوكى » من ناحية والتقسيم الى أسر الذى اتبعه كتاب الأنساب المدعو « شينسين شوجى روكو » ـ والذى تم تصنيفه سنة ٨١٤ ـ من ناحية أخرى ٠

وتلعب الآلهة السماوية ادوارها بشكل رئيسى فى الأساطير التى تركز على تاكاماجا ـ هارا (سهل السماء العالية) ، كما جاء فى الكوجيكى والنيهون شوكى ومن الأحداث الأسطورية الرئيسية التى وقعت ٠ هناك حادثان هما : التجاء آلهة الشمس أماتيراسو الى « كهف الصخرة السماوية » وهبوط حفيدها نينيجى الى الى الأرض ٠ وأشخاص التمثيلية لا يتغيرون في الحالتين ، وهم انما يؤدون وظيفة السيادة (أما فى الكهنوت أو الحكم) أو وظيفة القتال ٠

فأولا وقبل كل شيء فان الآلهة الرئيسيين اسهل السماء العالية ، أما تيراسو (آلهة الشمس) وتاكا ميموسوبى (أحد الثالوث الخالق) هما الحكام هناك ويمثلان وظيفة السيادة ومن الشخصيات البارزة الأخرى ما يسمى اتسو ـ تومونووو (« آلهة الحرف الخمس » أو « الآلهة الخمس السدنة ») أى امينو ـ كويان ، وفوتوتا ما ، وامينو ـ أزوم واشيكوريدوم وتامانويا ـ وهم جميعا آلهة يقومون بالخدمة الطقسية أو يعدون لوازم الشعائر ٠ والى جانب ذلك فهناك أيضا آلهة ينتمون الى الوظائف الحربية ، مثل أمينو ـ تاجيكاراوو ، وأمينو ـ ايهاتوويك ـ بالاضافة الى امينو ـ أو شيهى واماتسو ـ كوم ٠

وعلى ذلك فكل الآلهة السماوية التى تلعب أدوارا نشطة فى أساطير سهل السماء العالية ينتمون الى الاختصاص الأول (السيادة) والثانى (القتال) بلغة ديموزيل ٠

وتعطينا أسطورة الغزوة الشرقية للامبراطور الأول جيمو مثلا آخر للاختصاص القتالي لآلهة السماء . اذ أن « نيجهاياهي » كشف عن سهم سماوي وكنانه لجيمو كدليل على مكانته كسليل للآلهة السماويين . ولا يغيب عن البال ان « نيجيهاياهي » كان الجد الأعلى للمونونوب — وهي عائلة بارزة من المحاربين .

كان يلعب أحفاد الآلهة السماويين دور الغزاة الفاتحين في الاحداث السياسية ابان « عصر الآلهة » ، وفي حكم الامبراطور الأول . وقد أجبروا آلهة الأرض في ايزومو ان يتنازلوا عن حكم الأرض لصالح نينيجي ، حفيد الهه الشمس ، كما قدم احد الآلهة المحليين أرضه الى نينيجي عقب نزوله من السماء الى العالم الأرضي ، ثم ان الامبراطور جيمو أخضع أو ذبح بعض الحكام المحليين لينشيء مملكته الجديدة في ياماتو .

أما سفر شنشن شوجي روكو — وهو سفر الانساب — فانه يتيح لنا مجموعة أخرى من الأدلة . اذ يسجل هذا السفر الاسر التي كانت تسكن في العاصمة والضواحي في أوائل عصر « هيا » . ان تقسيم الأسر المتبع في « شوجي روكو » يبدو أكثر تشعبا من تقسيم جماعة الآلهة الذي سبقت مناقشته ، وهذا يعكس نمو المجتمع الياباني ، وخاصة تزايد سلطة الأسرة الامبراطورية منذ الأيام التي انتقلت فيها الأساطير من جيل الى جيل ، الى أن تمت صياغتها في سفري «كوجيكي » ونيهونشوكي» ويتضمن التقسيم فئة « شينبتسو » — والتي معناها سلالة الآلهة .

وكانت غالبية أسر الشينبتسو تتكون من « التنشين » (سلالة آلهة السماء) ، والتي كان فيها أسر المونونوب (المحاربة) هي الأقوى من حيث العدد ، ثم تأتي بعدها أسر ناكاتومي (الكهنوتية) ، ثم أسر « أوهوتومو » (المحاربة) . والجزء الأعظم من « التنشين » كان يتكون على ذلك من الأسر التي تنتمي اما الى المهن الحربية أو المهن الكهنوتية .

ولو أن آلهة السماء تتضمن آلهة من الوظائف الأولى والثانية الا أن النوعين على ما يبدو كانا منفصلين ومتميزين داخل مجتمع الآلهة السماوية ، وهي نقطة أثارها زميلي اتسوهيكو يوشيدا في مقاله « أساطير اليابان والنمط الهندو — أوروبي الثلاثي الوظيفي » (الجزء ٣) ، والتي نجدها في مكان آخر من هذا العدد . ان الهي الحرب « أمينو — ووهاباري » وابنه « تاكيميكا زوتشي » كان يسكنان في كهف قصي عند منابع نهر « أمينو — ياسو » ، منفصلين عن آلهة المهن الكهنوتية ، ان روايات نزول نينيجي الى دنيا الأرض تشهد أيضا بانفصال المهنتين . فبعض الروايات تذكر اما آلهة من الكهنوت أو آلهة حرب فقط على أنهم حاشية نينيجي ، بينما سفر « كوجيكي » يذكر أن الهين للحرب تقدما نينيجي كطلائع له ، بينما سار آلهة السيادة في صحبة نينيجي

٤ — وظائف الآلهة الأولين : انتاج الطعام والخصوبة والانتماء للأرض :

ان الوظائف الاجتماعية التي كان يقوم بها آلهة الأرض كانت تتمثل أساسا في كونهم أصليين في الأرض أي سادتها ، وفي كونهم منتجين للطعام وفي تأمين الخصوبة — وهي وظائف يمكن ادراجها تحت مفهوم « ديموزيل » عن الوظيفة الثالثة . وآلهة الأرض بوصفهم يمثلون الولاء للأرض يتغنون أحيانا بالشراسة

وبأنهم خصوم أشرار لآلهة السماء الغزاة،لأن الأرض الوسطى لسهول الغاب («أشيدها راتونا كاتسوكوني » (أى أرض اليابان) كما تبدو من « سهل السماء العالية » كانت تعج بالآلهة الأرضيين الشرساء وغير الشرعيين • وقد كلف اميواكاهيكو وغيره من آلهة السماء بتهدئة آلهة الأرض • ومن جهة أخرى واجهت آلهة السماء أيضا آلهة أرضية مستسلمة مثل « كونوكاتسو كونيكاتسو نجاسا » و « ايستسوهيكو » ـ وكواحد بين آخرين ـ أو هوكونينوشي » ، زعيم الآلهة الأرضيين ، والذين قبلوا التنازل عن حكومة الأرض الى سلامة آلهة السماء • وأيضا دل ساروتا ـ بيكو (وهو اله أرضى) نينيجى واتباعه على الطريق من السماء الى الأرض ، وعمل « أوزوهيكو» كمرشد لأسطول الامبراطور جيمو أثناء حملته على الشرق •

ان وظيفة انتاج الطعام أو الخصوبة ـ الخاصة بالآلهة الأرضيين ـ تتمثل فى أولئك الذين قابلهم امبراطور جيمو أثناء حملته الشرقية : اذ كان يوزوهيكو ـ الذى أشرنا اليه حالا ـ يتصند فى أحد الخلجان ، وكان ابن « نيهيموتسو » ينصب الشراك عند المشارف الدنيا لنهر يوشينو • وأبرز مثل مع ذلك هو يوكيموتشى الذى ذبحه اله القمر : ويوكيموتشى اله طعام وحاصلات زراعية ـ ووصف بأنه يسكن المنطقة الوسطى من سهول الغاب •

وباختصار ـ فان آلهة الأرض هم أصحاب الوظيفة الثالثة بلا شك ومع ذلك فان آلهة السماء وسلالتهم يشتغلون أيضا بالأنشطة الانتاجية ـ مثل الزراعة والنسيج التى ذكرت فى أسطورة « كهف الصخرة السماوية » ، وصيد السمك والقنص والزراعة فى أسطورة « أمير البحر المحظوظ » و « أمير الجبل المحظوظ »• ولكن ذلك لا يعنى أن الوظيفة الأصلية لآلهة السماء هى انتاج الطعام والخصب ، لأن الأساطير تتناول فقط الأحداث الداخلة فى اطار آلهة السماء أو فيما بين الخارجين من سلالتهم، ولا تتعرض قط لاختلاف الجماعتين الالهيتين فى الوظيفة • والواقع فان الوظيفتين الأولى والثانية لآلهة السماء والوظيفة الثالثة لآلهة الأرض ـ أى من هذه الوظائف تأتى دائما فى المقدمة عندما تقارن احدى هذه الجماعات الالهية نفسها بجماعة أخرى ، أو عندما يظهر الآلهة على مسرح الأحداث بوصفهم اما « الهة الأرض » أو « الهة السماء »•

ان « شوجى روكو » يثبت مرة ثانية صحة هذه النتيجة • فقد سجل فى سفر الأنساب هذا عددا من أسر « تشيبجى» (أى من سلالة آلهة الأرض) أقل بكثير من أسر « تنشين » (أى من سلالة آلهة السماء) ـ مما يرجح الاحتمال بأن بعض أسر « تشيبجى » اندمجت اما فى أسر « تنشين » أو فى أسر « كوبيتسو » التى تنحدر من سلالة الاباطرة • وليكن هذا كما يكون ، فالحقيقة الباقية « هى أن معظم عائلات « تشيبجى » تدعى انحدارها من « أوهو كونينوشى » (أوهانا موتشى) ، اله الأرض ، أو « واتاتسومى » سيد البحر أو « شيهنيتيسوهيكو » (يوزيهيكو) ، اله الارشاد • وعلاوة على ذلك فقد زعم ان بعض الأسر قد انحدرت من اله الأرض « ايهيكا » أو اله الأرض « ايها أوشيواكسو » ـ وهما من السكان الأصليين فى مقاطعة « ياماتو » ، وكلاهما استسلم للامبراطور « جيمو » •. ان سفر « شوجى روكو » يوحى جملة بأن آلهة الأرض هم على أى حال سادة الأرض وسادة البحر ـ وبذا يبرز السفر أنهم أصليون فى الأرض •

ان قطاعا من الكون ينسب الى كل من الجماعات الالهية على أنه المجال المخصص لنشاطها : فسهل السماء العالية يخص الهة السماء ، والأرض الوسطى لسهول

الغاب مخصصة لآلهة الأرض وتباعد هذه المواطن كونيا لا يمنع مع ذلك حدوث ارتباطات زواج بين الجماعتين من آن لآخر ، وخاصة عندما يكون الحفاظ على العلاقات الودية بينهما مهددا ويحتاج الى تدعيم : ولنذكر مثلين فقط : عند تنازل «أوهوناموتشي» عن حكومة الأرض الى نينيجي ، وعند مواجهة نينيجي سليل السماء للقائه المحلى • ففي الحالة الأولى يتزوج أوهانا موتشي المدعوة « ميهوتشوهيم » (احدى بنات « تاكاميموسوبي » ـ وفي الحالة الثانية يتزوج نينيجي « كونوهانا ـ ساكويابيم » (احدى بنات « أوهريا ماتسومي » اله الجبل) • وفي كلتا الحالتين ذكر بوضوح أن زواج الأقارب فيما بين آلهة الأرض أو العلاقات الجنسية فيما بينهم ضار بالعلاقات الودية بين جماعتي الآلهة •

ان هذه الظروف تذكرنا بوضوح بالعلاقة بين الآسيين والعانيين في الأساطير الاسكندناوية ، وبالعلاقة بين قوم رمولس والسابنيين في الأساطير الرومانية » • وفي كلتا الحالتين فان المجموعة المذكورة أولا تمثل الوظيفتين الأولى والثانية ، والمجموعة الأخيرة تمثل الوظيفة الثالثة ـ وكلتا المجموعتين تتزاوج مع بعضها البعض فقط بعد الصراعات الأولى ، وذلك لتثبيت دعائم المجتمع ككل (أنظر يوشيدا : « الأساطير اليابانية والنمط الهندو ـ أوروبي الثلاثي الوظيفة » : قسم ٨) •

٥ ـ تصنيف الآلهة في اليابان القديمة : الانسان والطبيعة

ان أبرز الآلهة باليابان القديمة يمكن ادراجهم تحت واحدة من الجماعتين ـ وكل منهما تمثل وظائف تتكامل مع بعضها البعض ، ومع ذلك فان سفري « كوجيكي » و « فودوكي » يذكران بعضا من الآلهة الآخرين ممن لا يمكن ادراجهم تحت أي من الجماعتين ، لكنها تشكل جماعة متميزة في حد ذاتها • وبذا فان تشكيل المجتمع اللاهوتي لا يغطيه التقسيم (المجرد والبسيط) الى شعبتين ـ بل هو في الواقع يتألف من ثلاثة أقسام •

وطبقا لرواية سفر « كوجيكي » أمر الامبراطور « سوجين » بأن تعبد كل الآلهة ، وتمشيا مع ذلك قدمت صولجانات الطقوس المسماه « نوسا » لا لآلهة السماء والأرض فحسب « ولكن حتى لآلهة نهايات السفوح وقيعان الأنهار أيضا » • وعلاوة على ذلك تلقت الامبراطورة « جينجو » أمرا الهيا عن طريق « تاكيشيوتشي ـ نو ـ سوكيون » ، الذي لعب دور الوسيط ، يخبرها بالمضي قدما في غزو « سيلا » ، وهي مملكة في جنوب كوريا ، واذعانا للأوامر الالهية فانها قدمت فروض الولاء لا لآلهة السماء والأرض فحسب ، ولكن أيضا لآلهة الجمال والبحر والأنهار » بأن قدمت لهم صولجانات الطقوس المعرفة باسم « نوسا » قبل أن تشرع في القيام بحملتها • ان سفر « ايزومو » المسمى « فودوكي » (والذي صنف سنة ٧٣٣) يذكر لنا مثلا آخر • في سنة ٧٦٤ افترس وحش بحري يسمى « واني » (ربما كان تمساحا) ابنة « كاتاريب ـ نو ـ أومي ديمارو » على شاطيء مقاطعه « ايزومو » وبعد دفنها بعدة أيام رفع والدها تضرعاته لعدد ضخم من الآلهة : ١٥ مليون اله سماوي ، و ١٥ مليون اله أرضي ، الى جانب ٣٩٩ اله مستقر في المقاطعة ، بالاضافة الى عدد غير معروف من آلهة البحر • وبديهي كانت الآلهة الـ ٣٩٩ هي الآلهة السماوية المستقرة في المقاطعة ، بينما آلهة البحر تقف وحدها في عزلة عن أعضاء الجماعات الالهية • يمكننا أن نستنتج من هذه الامثلة أنه بالاضافة الى الجماعات الالهية في مجتمع الآلهة باليابان القديمة كان هناك أيضا كائنات من الطبيعة •

ان آلهة السماء وآلهة الأرض تعتبر أجدادا أوائل لأسر « شينبيتسو » . وبعبارة أخرى فان لها مظهر الالهة « البشرية » ، التى أخذت شكل الانسان وسلكت سلوك « البشر » لكيما تصبح أسلافا لبعض الاسر التاريخية . أما الآلهة الاقل شـــأنا مثل آلهة البحر والأنهار والجبال والمنحدرات (بخلاف « سيد الأرض » و « ســـيد البحر » والتى تنتمى الى آلهة الأرض) فهى مخلوقات من الطبيعة ، مجهولة الاسم فى الغالب ، على عكس آلهة الأرض وآلهة السماء ، كما أنها تأخذ أشكالا حيوانية وتسلك سلوكا معاديا للجنس البشرى . ان ثنائية « الانسان » و « الطبيعة » تصلح جيدا فى حقد المقام .

وهنا تكفى بعض الأمثلة المناسبة لايضاح هذه النقطة . يروى سفر «نيهونشوكى» ان ــ سولين من السماء ــ « فوتسونوشى » و « تاكيميكازوتشى » ــ أعدما آلهـــة شريرة ومتمردة ، « وكائنات مثل العشب والشـــجر والصخر » بعد أن نقلا حكومة الأرض من « أوهونا موتشى » الى « نينيجى » . وهنا نتحقق للمرة الثانية من كائنات الطبيعة مثل العشب والشجر والصخر . وهى وآلهة الارض « البشرية » على طرفى نقيض . وتشير أسطورة الحملة الشرقية للأمير « ياماتوتا كيرو » الى « اله منحدر » فى صورة وعل ، والى « اله جبل » على هيئة خنزير برى أبيض .

ان كائنات الطبيعة هذه ــ الشريرة و / أو المتمردة لا تمثل الطبيعة الأليفة ، لكن الطبيعة التى تتمرد على تحكم الانسان . وعلى العكس من ذلك فان الطبيعـــة الخاضعة لتحكم الانسان تسمى « كونى » ، وهى كلمة تشكل جزءا من تعبير «كونيتسو كامى » ، أى آلهة الأرض . وعندما أدار « أوكيموتشى » (اله الطعام) رأســـه وواجه الطبيعة الأليفة (كونى) ، خرج من فمه أرز مطبوخ ، وعندما أدار رأســـه وواجه الجبل خرج من فمه جميع أنواع الحيوانات ، وعندما أدار رأسه للمرة الثالثة وواجه البحر خرجت من فمه كل أنواع السمك . ومفهوم « كونى » هنا ، متناقض تماما مع البحر والجبل . ان « كونى » تمثل الحقل الزراعى ، أى الطبيعة الخاضعـــة للانسان ، بينما البحر والجبل يمثلان الطبيعة الهمجية المتمردة على تحكم الانسان .

وبذا يمكننا الآن أن نرسم الخطة الآتية لمجتمع الآلهة فى اليابان القديمة :

الآلهة				
الآلهة	آلهة بشرية	آلهة سماوية	آلهة الوظيفة الأولى	البشر
			آلهة الوظيفة الثانية	
		آلهة أرضية	آلهة الوظيفة الثالثة	
	كائنات الطبيعة			الطبيعة

وكما أشار يوشيدا ، فان تشكيلا مشابها لهذا يمكن التوصل اليه عند الهندو ـ أوروبيين : ففي الهند القديمة مثلا تتشكل الطبقات الاجتماعية العليا من فئتين (« البراهمة » أصحاب الوظيفة الأولى ، و « الكساتريه » أصحاب الوظيفة الثانية) ـ وهؤلاء بالاتحاد مع « الفايسية » تشكل طائفة « المولود بين للمرة الثانية»، أي بنى البشر الحقيقيين ـ بينما تبقى « السودرة » و « الباريه » خارج نطاق النمط الثلاثي ـ ويحتسبون دون مستوى البشر .

٦ ـ المعاصي السماوية والمعاصي الأرضية

ان التفسيم الثنائي « للسماد » و « الأرض » لا يقتصر فقط على تصنيف الآلهة في اليابان القديمة ، لكنها أيضا تجد مجالا لها في تصنيف المعاصي الى معاصي سماوية (أماتسو ـ تسومى) ومعاصي أرضية (كونيتسو ـ تسومى) . وقد نتوقع أن التقسيمين الثنائيين يرتكزان على نفس المبدأ ـ وهو توقع في محله .

ان تعبيرى « المعاصي السماوية » و « المعاصي الأرضية » يظهران أولا في السجلات الدينية في أوائل عصر « هيا » ـ أى « كتاب المراسم للحرم الامبراطورى» (٨٠٤) و « انجي ـ شيكى » (المنصف في ٩٢٧) . ومع ذلك فان التقسيم في حد ذاته يرجع على الأرجح الى عصر « نارا » ، أى القرن الثامن ، لأن سفرى « كوجيكى » و « نيهون شوكى » يحتويان على قوائم بالمعاصي تكشف عن وجود التقسيم في ذلك الوقت ، وان يكون بدون تعبيرى « المعاصي السماوية » و « المعاصي الأرضية » : ان أعمال التمرد التى ارتكبها « سوسانوو » في « سهل السماء العالية » تطابق في جوهرها المعاصي السماوية التى سجلت في « أوهاراهى نو توريتو » في « انجي ـ شيكى » والمعاصي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسماء ، لأنها ارتكبت في السماء ،والمذنب « سوسانووو » ـ وكان الها سماويا ـ تم نفيه من السماء الى الأرض بسبب معاصيه . ويسجل سفر « نيهون شوكى » أن « أوهانا موتشى » و « سوكونا بيكونا» أرسيا قواعد بعض المحرمات لابعاد الآثار الشريرة للطيور والحيوانات . ان هذه المحرمات تقابل جزءا من المعانى الأرضية المسجلة في سفر « انجي ـ شيكى » ، وأنها تتصل اتصالا وثيقا بفئة « كونى » (الأرض) لأن الهة الأرض أسستها لحماية عامة الشعب في الأرض . ويسرد « كوجيكى » ، (في الجزء المخصص لحكم الامبراطور « تشواى ») ، قوائم من المعاصي التى تشمل النوعين السماوى والأرضى . ومع ذلك فان النوعين لم يسجلا بشكل عفوى ، بل طبقا لنظام ثابت : فأولا المعاصي المقابلة للمعاصي السماوية ثم تلك المقابلة « للأرضية » ، مما يوحى بأن الفئتين كانتا قد رسختا رسوخا وطيدا في بداية القرن الثامن . فاذا أخذنا في الاعتبار أن الجماعات الالهية السماوية والأرضية كانت أيضا قد رسخت في ذلك الوقت ، فلا غرابة اذن في أن التقسيم الثنائى للمعاصي كان قائما أيضا في بداية عهد « نارا » .

ولنبدأ الآن في فحص مفهومي المعاصي السماوية والمعاصي الارضية بشيء من التفصيل ، فالمعاصي السماوية هي المعاصي التى ترتكب ضد الأنشطة الانتاجية مثل الفلاحة والنسيج ـ أو بعبارة أخرى ، ضد أنشطة « الوظيفة الثالثة . لكن المعتدى لا ينتمي الى آلهة الأرض ـ أى ممثلي الوظيفة الثالثة ، ولكن لآلهة السماء ، الذين يمثلون الوظيفتين الاولى والثانية ، كما هو الحال في « سوسانووو » ، وهو

اله محارب بلا ريب • ولما كان آلهة السماء وآلهة الأرض جميعا آلهة «بشرية » ، فان المعاصى السماوية هى تلك التى ترتكب على مستوى « البشرية » ، وفى اطار الثقافة البشرية •

أما المعاصى الأرضية فانها تعنى الأعمال التى تنزل بالآلهة والناس الى مستوى دون مستوى البشر ، مثل غشيان المحارم وجماع الحيوانات وأكل لحوم البشر • اما المهق والأمراض الجلدية الخطيرة (البرص ؟) كذلك فانها تنذر بمسخ صورة الانسان المعتادة وبالتالى تحط من كرامة الانسان • كما أن استنزال اللعنة على مواشى الآخرين وأعمال الشعوذة هى فظائع لا يمكن أن يرتكبها الا انسان فى مستوى البهائم • والموت بالغرق أو بالحريق يعتبر « موتا رديئا » يحرم به المتوفى من حق السعادة المكفولة لأولئك الذين يموتون ميتة طبيعية فى الحياة الآخرة • ومن يمت « ميتة سيئة » يحرم من حقوقه ككائن بشرى فى الآخرة • والكوارث التى تتسبب فيها الحشرات أو الطيور فى ال « ثوريتو » ربما دلت على حدوث الموت بسبب هذه الحيوانات ، مما يشكل نوعا آخر من « الموت السيء » • وبالاختصار يمكننا أن نستنتج بغير حرج أن الانسان ينحط بفعل المعصية الأرضية من المستوى الآدمى الى مستوى دون مستوى البشر أو الى مستوى الحيوان ، وهو المستوى الذى يتمثل فى كائنات الطبيعة الثانوية ــ خارج نطاق الفئات اللاهوتية فى مجتمع الآلهة •

ونجد أنفسنا الآن فى موقف يسمح لنا بفهم الصلة الوثيقة بين تصنيف المعاصى وتصنيف الآلهة • ان تصنيف الآلهة لا يظهر فحسب مجرد تواجد فئات من الآلهة مع بعضها البعض ، بل يبرز تسلسلا لجماعات الآلهة فى مراتب كمراتب الكهنوت : فمن القمة الى القاع نجد الآلهة السماوية أصحاب الوظيفتين الأولى والثانية ، ثم الآلهة الأرضيين أصحاب الوظيفة الثالثة ، وأخيرا كائنات الطبيعة المتعددة الأنواع • وتشكل المجموعتان الأوليان الآلهة البشرية ، بينما تمثل الأخيرة « الطبيعة » •

ان تقسيم المعاصى ينم عن تكوين يوازى تقسيم الآلهة ــ ولو أننا هنا أمام تقسيم ثنائى لا ثلاثى • والمعاصى هنا توحى أيضا بتسلسل رتبى ــ فالمعاصى السماوية تأتى فى المرتبة الأولى ، وتليها المعاصى الأرضية • ومن الضرورى لاستيعاب مفهوم المعصية فى اليابان القديمة أن ندرك أن المعصية تمثل عملا يفسد به عضو فى مجتمع الآلهة أو المجتمع البشرى نظام التسلسل الرتبى للوظائف وينزل بنفسه الى مستوى دون المستوى اللائق بوظيفته ، وتبعا لذلك فالمعاصى السماوية هى المعاصى التى يقترفها أعضاء جماعة الآلهة السماويين أو أحد من سلالتهم ضد الأنشطة الزراعية أو الانتاجية ، التى تنتمى الى وظيفة الآلهة الأرضيين • ويخسر الآلهة السماويون بالمعاصى السماوية لأنها تعرض ذواتهم السامية للمظنة ، وتنزل بهم الى مستوى الآلهة الأرضيين • ويصف سفر « كوجو شووى » المعاصى الأرضية بأنها « معاصى يقترفها عامة الشعب فى ال « كونى » (أى الاقليم الداخل فى نطاق الثقافة البشرية) وتتمثل فى غشيان المحارم وجماع الحيوانات وأعمال أخرى دون مستوى البشر •

واذن فالمعاصى الأرضية هى أعمال ينزل بها الآلهة الأرضيون أو عامة الشعب فى « كونى » بأنفسهم الى ما دون مستوى البشر ، أى الى مستوى الكائنات الثانوية للطبيعة فى مجتمع الآلهة ــ وهم بذلك يسلكون سلوك الحيوانات ، أو يضعون

انفسهم تحت سيطرة الحيوانات والطيور . وكما سنرى ، هناك حالة ترويها الأساطير تقترف فيها أميرة فعلا معصية أرضية . فى هذه الحالة تنزل سليلة للآلهة السماويين بنفسها الى مستوى يهبط بمستويين دون المستوى الذى تنتمى اليه وظيفتها .

٧ ـ اختلال التوازن الكونى :

ان المعاصى السماوية والأرضية ليست معاصى ضد النظام الدنيوى الدنس ـ مثل السرقة والقتل وغيرها ـ لكنها على الأرجح معاصى ضد النظام المقدس نفسه ـ وهو (كما هو مفهوم فعلا من صفتى « سماوى » و « أرضى ») نظام كونى . والواقع أن انتهاك النظام المقدس بارتكاب معصية سماوية أو أرضية يؤدى الى أمر بالغ الأثر : اختلال التوازن الكونى . فعندما ارتكب « سوسانووو » المعاصى السماوية فى سهول السماء العالية ، اختبأت آلهة الشمس المرعوبة فى « الكهف الصخرى السماوى » ، وسادت الظلمة الشاملة « سهل السماء العالية » ، الى جانب «الأرض الوسطى ـ لسهولة الغاب » (أرض) ، مما أطلق سراح كل الكائنات الشريرة .

وأثر المعاصى الأرضية يتضح بالمثلين الآتيين ، يروى سفر « نيهون شوكى» عن الظلمة أثناء النهار والتى استمرت أياما كثيرة أثناء حكم الامبراطورة «جنجو» وكان سبب هذه الظاهرة العجيبة هو معصية « أزوناهى » ، وهى اللواط : اذ حدث أن دفن فى قبر واحد قسيسان كانا على علاقة شاذة . وبعد أن حفر القبر ودفنت الجثتان فى قبرين منفصلين ، استعادت الشمس نورها ، وعاد انقسام النهار عن الليل .

ومثل آخر هو غشية المحارم بين أخ وأخت شقيقة . وفى اليابان القديمة سجلت شجرة الانسان الملكية حالات كثيرة من زواج أخ بأخت غير شقيقة وهذه الحالات ليست سوى « غشيان محارم ملكى » ، وتشبه حالات أخرى رويت عن ممالك مثل الانكا ، وهاواوى القديمة وتايلاند وغيرها . ومع ذلك فقد كان من الممنوع بتاتا الزواج أو الصلة الجنسية بين أخ وأخته الشقيقة . وكما جاء فى « نيهون شوكى » من أن الامبراطور « انجيو » دهش ذات يوم من أن الحساء المقدم كان متجمدا بالرغم من أن الفصل كان صيفا ـ وسأل عن السبب . وفسر أحد العرافين ذلك على أنه نتيجة ارتكاب غشيان المحارم ، والذى ظهر أنه كان علاقة آثمة بين ولى العهد الأمير « كيناش ـ كارو » وأخته الشقيقة الأميرة « كارو ـ نو أوهويراتسوم » . ولما كان من غير الممكن أن تفرض أى عقوبة على « كيناش ـ كارو » باعتباره وليا للعهد ، فأخته وحدها نفيت الى مقاطعة « أيو » . وبهذا فانه فى هذه الحالة من غشيان المحارم ، والذى يجب أن تحتسب معصية أرضية ، اختل التوازن الكونى ، وحدثت ظاهرة طبيعية غير مألوفة . ولكيما يمكن استعادة النظام الكونى ، كان على الأميرة المذنبة أن تبعد عن البلاط الملكى ، تماما كما نفى سوسانووو » من « سهل السماء العالية « بسبب معصيته السماوية .

٨ - الأحرام الثلاثة :

رأينا فى البندين السابقين أن المفهوم اليابانى القديم للمعصية هو أيضـــا تعبير آخر عن النمط الثلاثى الوظيفه الذى يظهر فى تشـــكيل مجتمع الآلهة . لكن هذا النمط الثلاثى الوظيفة تشهد به أيضا أنشطة العبادة .

لقد توصل « كوجيرو ناوكى » المؤرخ (والذى أجرى بحثا عن المصطلحـــات والرموز المعبرة عن الاحرام (أى الأماكن المقدسة » فى سفر الكوجيكى وســـفر النيهون شوكى) .. توصل الى أن رمزى « ياشيرو » أو « كامى - ياشيرو » يستخدمان لغالبية الاحرام ، باستثناء ثلاثة أحرام رئيسية « كامينو - ميا » هى أحرام « ايس »، و « اليونوكـــامى » و « ايزومو » . وكون أن اللقب الشرفى « كامينو - مبـــا » يستخدم فقط مع هذه الأحرام الثلاثة وحدها يشهد بالتقدير الخاص الذى كانت تتمتع به فى أوائل القرن الثامن لدى البلاط الملكى ومؤرخيه .

والاحرام الثلاثة قيد البحث هى أمثلة للنمط الثلاثى الوظيفة بطريقة تشـــبه « الكهنة العظام الثلاثة » فى روما القديمة . فحرم « أيس » كان مكرسا لعبـــادة آلهة الشمس « أماتيراسو »هى الجدة العليا للأسرة المالكة وهى تعبر عن وظيفـــة السيادة . وبالتالى فان حرم « ايس » يمثل الوظيفة الأولى (السيادة والحكم) أمـــا حرم « ابسونوكامى » فانه يمثل الوظيفة الثانية (القتال) ، لان أسلحة كثيرة كانت مختزنة فيه ، ومن بينها سيف « فوتسو » المقدس ، والذى كان قد أرسلته الى الأرض « أماتيراسو » و « تاكاميموسوبى » من السماء لمعاونة الجيش الفاتح للامبراطـــور « چيمو » . وكان يتعبد فى هذا الحرم أسر « المونونوب » ، وكانت أسرا رائدة فى القتال . أما الحرم الأخير - حرم « ايزومو »، فقد كان مكرسا على اسم « أوهوناموتشى» (أوهوكو نينوشى) ، وهو الاله الممثل للوظيفة الثالثـــة . وبهذا فان حرم ايزومو يمثل الوظيفة الثالثة .

٩ - النمط الثلاثى الوظيفة فى أساطير كوريا

ناقشنا حتى الآن بعض جوانب النمط الثلاثى الوظيفة فى اليابان القديمة . ولكن هذا النمط فى شرق آسيا غير قاصر على اليابان ، بل يوجد أيضا فى كوريا .

وطبقا للسجلات التاريخية « كوسامجوكرسا » و « سامجوك - ساجى » فان أول ثلاثة ملوك لكوجيوريو - وهى مملكة قديمة تقع فى شـــمال كوريا وجنوب منشوريا - تقلدوا أحد الشـــعارات الملكية أو أكثر على التوالى : وهذه الشـــعارات الملكية تمثل الوظائف الثلاث . فأما « شومونج » الملك الأول فقد تقلد طبلة زنفيرا - وهى آلات موسيقية تستعمل فى الشعائر - ويتم العزف عليها فى مناســـبة قدوم أو سفر مبعوث من دولة أجنبية . وتبعا لذلك فان هذه الآلات تجسد وظيفـــة السيادة . والملك الثانى « يورى » وجد سيفا ، يمثل بوضوح وظيفة القتال . أمـــا فى حالة تايموشيد ، الملك الثالث ، فان الشعارات كانت ثلاثية : فأولا نال قـــدرا ثلاثى القوائم « كان بسخن من ذاته ، ودون استخدام النار ، حتى أن الطعام كان يمكن أن يطهى فيه ، وعلاوة على ذلك كان يمكن اســـتخدامه لطهو طعام يسد رمق جيش

بأكمله اذا ما ملء القدر مرة واحدة » • والقدر بالبداهة كان يمثل الوظيفة الثالثة وهى الخصوبة ، وعلاوة على القدر تقلد الملك ختما ذهبيا (وظيفة السيادة) وبعض الأسلحة (وظيفة القتال) • وباختصار فالملك الأول يمثل الوظيفة الأولى ، والملك الثانى يمثل الثانية ، والثالث يمثل الوظيفة الثالثة الى جانب الأولى والثانيه • والسبب الذى من أجله حاز الملك الثالث شعارات الوظائف الثلاث ليس من الصعب استنتاجه : لقد كان « تايموشين » الملك هو الذى فتح مملكة « بوير » المنافسة والمستعمرة الصينية « راك ـ رانج ـ كون » (حسب سجلات كوريا التاريخية) وبذا وطد دعائم مملكة « كوجيوريو » •

وفى حالة مملكة « سيلا » كان الأجداد الأوائل للأسر الملكية الثلاث (وهم « باك هايكوز » و « چوك تالهاى » و « كيم ألتشى ») كانوا أيضا يمثلون الوظائف الثلاث • كان «باك هايكوز » يمثل الوظيفة الأولى ، و « جون تالهاى » يمثل الثانية ، و « كيم ألتشى » يمثل الثالثة ـ وذلك حسب تحليل لروايات « سامجوك ـ ساجى » • وسامجوك ـ يوسا •

ولهذه الحالات الكورية نظائر ليس فقط فى اليابان القديمة ، لكن أيضا فى البلاد الهندو ـ أوروبية • فان ثلاثة من أباطرة اليابان القديمة ـ بالاضافه الى امبراطورة واحدة ـ كانوا في رأيى « ملوكا أوائل » يرمزون الى النمط الثلاثى الوظيفة : فالامبراطور ـ « چيمو » يمثل الوظيفة الثانية (القتال) ، والامبراطور « سوجين » يمثل الوظيفة الأولى (الكهنوت) ، أما الامبراطورة « جينجو » وابنهـا الامبراطور « أوچين » فكانا يمثلان الوظيفة الثالثة (الخصوبة) هذه الأمثلة من شرق آسيا تشابه تماما ما بينه « دوميزيل » في كتابه « الأسطورة والشعر الحماسى » ـ الجزء الأول ـ فى الباب الأول عن الملوك الأربعة الأول لروما القديمة: فالملوك الأوائل والعصور الأوائل رسمت لهم ولها صورة تتفق مع النمط الهندو ـ أوروبى الثلاثى الوظيفة ، ولها نظائر فى اليونان ، واسكندناوة وايران ، وأماكن أخرى فى العالم الهندو ـ أوروبى •

والى هنا فقد لفتنا النظر الى وجود النمط الثلاثى الوظيفة فى الشرق الأقصى القديم ـ أى فى اليابان وكوريا ، وهو نمط يشبه تماما النمط الهندو ـ أوروبى القديم • ومع ذلك فالسؤال القائم الآن هو كيف نفسر هذا التشابه • ومن الصعب تفسيره بأنه مجرد مصادفة أو اتفاق ، لأن الشبه بعيد المدى ، وهو يوحى على الأرجح بانتشار النمط الثلاثى الوظيفة من البلاد الهندو ـ أوروبية الى الشرق الأقصى •

ان أصول الاعراق للشعب اليابانى لا زالت مسألة كثر الجدل حولها ، ولم يتم الوصول فيها الى قرار ثابت • لكن معظم المراجع الرائدة فى الموضوع نفترض أن احدى الجماعات الطائية أو أكثر أضافت اضافات رئيسية لثقافة ولغة اليابان • وبعض الباحثين يذهبون فعلا الى حد التوكيد بأن سمة الثقافة فى الصفوة الحاكمة فىاليابان القديمة كانت تمثل بالذات فى عناصر مستمدة من الثقافة الرعوية الطائية ،والتى وصلت الى اليابان عن طريق شبه جزيرة كوريا • ان الشعوب الطائية فى داخل آسيا ـ (مثل الأتراك والمنغول والتنجوس •• الخ) ـ طوروا ثقافاتهم الرعوية على أساس سبق للرعاة المتحدثين بالايرانية (مثل السيثيين والسرماشيين) أن أعدده

وبعبارة أخرى فقد ورثوا التراث الثقافى لرحل الاستبس الايرانيين . ثم تأثروا فوق ذلك بالحضارات الهندو ـ أوروبية المتقدمة مثل حضارات ايران ، واليونان ، والهند. وبالتالى فقد كانت هناك فرص كافية أمام الشعوب الطائية لقبول عناصر أسطورية (من الايرانيين الرحل على الأرجح) والنمط الثلاثى الوظيفة المأخوذ عن مصـــــدر هندو ـ أوروبى ـ وأن ينقلوها من الغرب الى الشرق ـ أى الى كوريا واليابان عن طريق المناطق الداخلية من وسط آسيا ، حيث نشطت حركات الشعوب كما نشط التبادل بين الثقافات لآلاف السنين . ولا شك أن كثيرا من الجهد ما زال مطلوبـــا لتتبع الدروب الآسيوية الداخلية التى انتشرت بواسطتها هذه الموضوعات الاسطورية الهندو ـ أوروبية (والنمط الايديولوجى الثلاثى الوظيفة الذى تكمن فيه) الى أقصى الطرف الشرقى من هذه القارة المترامية . ومع ذلك فان خطوة أولى قد اتخذت على الطريق ، وفى المستقبل القريب ، كلما دخل مزيد من المعلومات دائرة الضوء ، سنصل الى فهم أحسن بكثير لهذه العلاقات التاريخية المعقدة ـ لكن البالغة الأهمية .

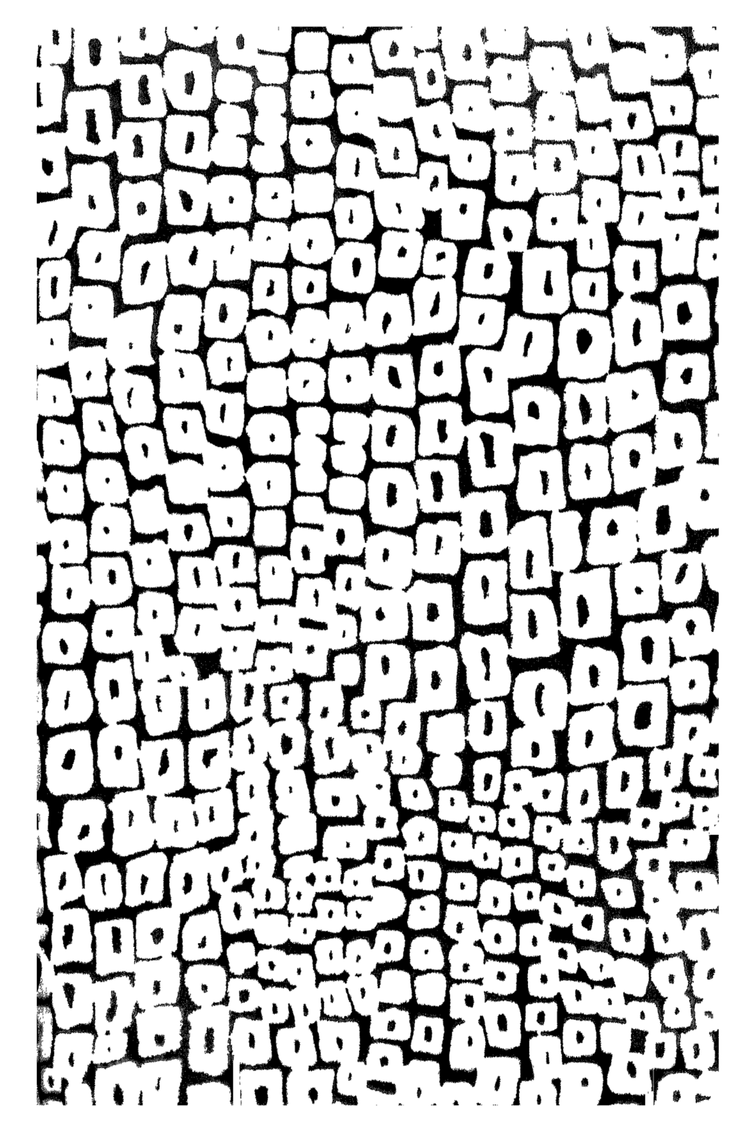
● ● ●

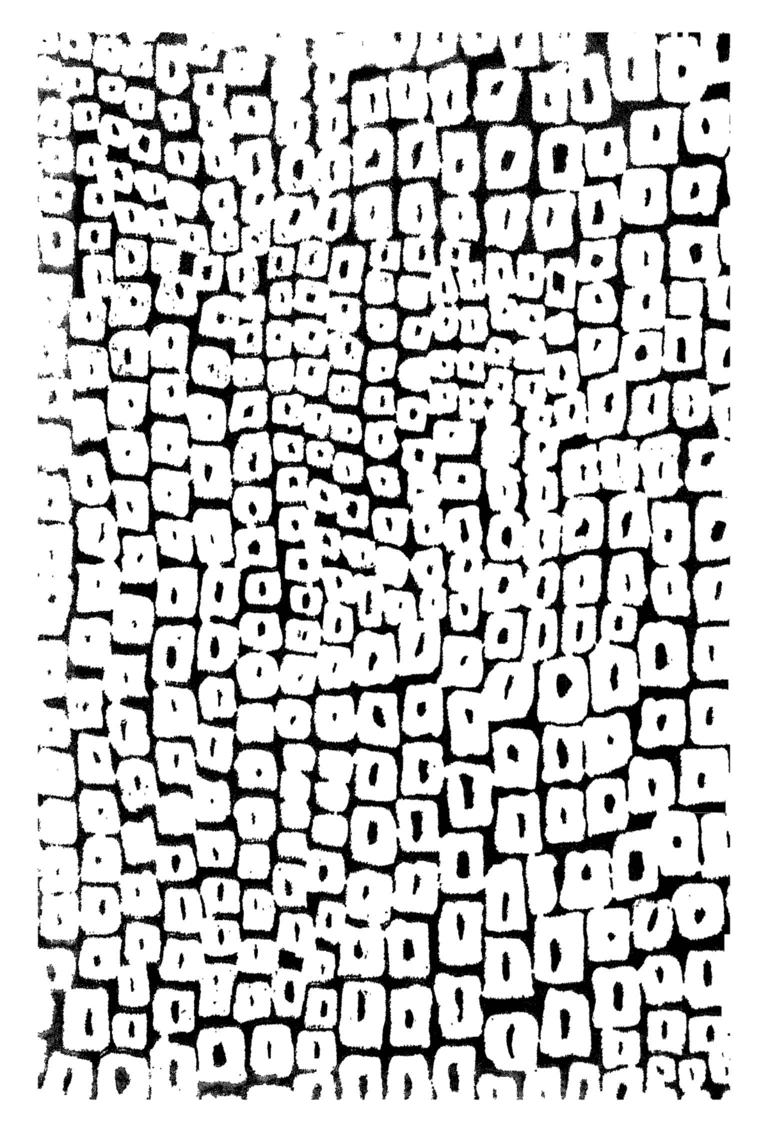
ثبت

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبى واسم الكاتب	العدد وتاريخه
● الفن والعلم والتقنية بقلم : چان فوراستييه	Art, science et technique par Jean Fourastié	العدد ١٠ عام ١٩٧٧
● حقيقة الخيال بقلم : آرثر كوستلر	La vérité de l'imagination par Arthur Koestler	العدد ١٠٠ عام ١٩٧٧
● الأساطير اليابانية والنظام الهندى ــ الأوربى ذو الوظائف الثلاث بقلم : اتسوبيكو يوشيدا	Japanese Mythology and the Indo-European Trifunctional System by Atsubiho Yoshida	العدد ٩٨ صيف ١٩٧٧
● الانثروبولوجيا بقلم : كلود ليفى ــ ستراوس	Anthropology by Claude Levi-Strauss	العدد ٩٠ صيف ١٩٧٥
● بنيان مجتمع الآلهة ومفهوم المعصية فى اليابان القديمة بقلم : تايرو أوباياشى	The Structure of the Pantheon and the Concept of Sin in Ancient Japan by Taryo Obayashi	العدد ٩٨ صيف ١٩٧٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٨/٣٨٥






Bibliotheca Alexandrina
05336989